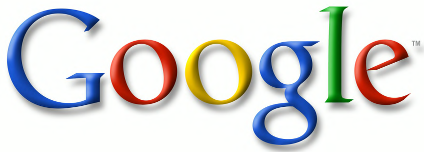




LÉON OLLÉ-LAPRUNE
Membre de l'Institut,
Maître de Conférences à l'École normale supérieure.

LA RAISON ET LE RATIONALISME

PRÉFACE DE M. VICTOR DELBOS
Maître de Conférences à la Sorbonne.

DEUXIÈME ÉDITION

Librairie académique PERRIN et Cie.

LA RAISON

ET

LE RATIONALISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE :

Étienne Vacherot (1809-1897). 1 vol. in-16, 1898 ; 2ᵉ édition, 1898 . . . . 1 fr. 50

Théodore Jouffroy. 1 vol. in-16, 1899 . . . 3 fr. 50

La Vitalité chrétienne. Introduction par Georges Goyau. 1 vol. in-16, 1901 ; 6ᵉ édition, 1904. 3 fr. 50

La Philosophie de Malebranche. 2 vol. in-8 (collection Ladrange, 1870). Chez Alcan.

De la Certitude morale. 1 vol. in-8. Belin, 1880 ; 5ᵉ édition, 1905.

Essai sur la Morale d'Aristote. 1 vol. in-8. Belin, 1881.

La Philosophie et le temps présent. 1 vol. in-12. Belin, 1890 ; 4ᵉ édition, 1903.

Les Sources de la paix intellectuelle. 1 vol. in-18 jésus. Belin, 1892 ; 5ᵉ édition, 1906.

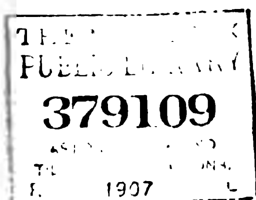
Le Prix de la vie. 1 vol. in-12. Belin, 1894 ; 14ᵉ édition, 1906.

LÉON OLLÉ-LAPRUNE
MEMBRE DE L'INSTITUT
MAÎTRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

LA RAISON
ET
LE RATIONALISME

PRÉFACE DE M. VICTOR DELBOS
Maître de Conférences à la Sorbonne

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1906


379109
1907

LÉON OLLÉ-LAPRUNE

ET SON ENSEIGNEMENT A L'ÉCOLE NORMALE

Dans son cours de 1896-1897 à l'Ecole normale, M. Ollé-Laprune avait traité *De la Raison et du Rationalisme*. Le sujet lui tenait particulièrement à cœur, étant de ceux qui pouvaient le mieux lui permettre de développer d'un bout à l'autre, sans limitation et sans digression, la suite de sa doctrine. Il se proposait au reste, comme il l'avait déjà fait avec *la Philosophie et le temps présent* ainsi qu'avec *le Prix de la vie*, de tirer de son enseignement un livre. Aussi avait-il pris soin de rédiger en entier un certain

nombre de leçons ; ces rédactions, qui n'enchaînaient pas sa parole, n'étaient certainement qu'une première mise en forme de sa pensée : avant d'être données au public, elles auraient été reprises et remaniées. Pour d'autres leçons il s'était provisoirement contenté ou d'indiquer un plan, ou de marquer simplement la direction des idées, ou d'en noter schématiquement le sens. Il réservait à de prochains moments, qui lui furent refusés, la tâche de revoir et de refondre le tout, en y apportant ce souci d'ordonnance lumineuse dans l'ensemble et de perfection dans le détail qu'il jugeait commandé par le respect dû à la vérité. Ceux qui sont les gardiens naturels de ses intentions, et pour qui la première piété envers sa mémoire est de les interpréter et de les suivre exactement, ont estimé à bon droit que l'état d'inachèvement du manuscrit ne devait pas en empêcher la publication : à la lettre absente ou incomplète l'esprit dont procède tout le cours suppléera ou subviendra suffisamment. L'ouvrage pourrait donc se présenter de lui-même, sans grand danger

d'être mal compris ; mais puisque, étant tel, il est et doit être plus qu'aucun autre lié au souvenir de l'enseignement de M. Ollé-Laprune à l'Ecole normale, c'est ici le lieu de rappeler ce que fut cet enseignement. Cet enseignemeut a duré plus de vingt années ; et il n'a pas seulement rempli en étendue une grande part de la vie intellectuelle de M. Ollé-Laprune ; il l'a remplie aussi en profondeur ; il a été l'objet constant de ses préoccupations les plus intimes ; il a été entrepris et il s'est développé « avec respect, avec amour pour la vérité et pour les âmes[1] ».

C'est en 1875 que M. Ollé-Laprune fut nommé maître de conférences à l'Ecole normale dans la chaire de philosophie dogmatique. Cette nomination reconnaissait la grande place qu'occupait déjà dans le monde philosophique l'auteur de *la Philosophie de Malebranche*, en même temps qu'elle consacrait le succès d'un enseignement qui, aux lycées de Nice, de Douai, de

1. *La Vitalité chrétienne*, p. L.

Versailles et enfin au lycée Henri IV, avait manifesté avec éclat sa capacité d'influence. Sans avoir eté en aucune façon sollicitée, au point même qu'elle fut pour lui une surprise, elle répondait incontestablement aux vœux secrets du professeur qu'elle désignait. L'Ecole normale d'alors était en effet le milieu le plus propice à l'enseignement tel que le concevait et le souhaitait M. Ollé-Laprune : elle n'avait pas seulement l'avantage d'offrir aux maîtres un petit nombre d'élèves véritablement choisis grâce à la sévérité de son recrutement ; elle avait encore celui de rapprocher de très près maîtres et élèves, de les inviter à une réciproque collaboration pour l'accomplissement de leurs tâches respectives. Même quand la conférence était donnée au cours proprement dit, elle pouvait et devait rester encore la conférence, c'est-à-dire que, sans exclure la continuité de la leçon magistrale, ni l'ampleur et l'émotion de la parole, elle comportait avant tout la simplicité de ton, se prêtait à l'abandon et à la familiarité, admettait l'interrogation, l'enquête, la discussion, tou-

tes les façons diverses de solliciter les intelligences et de les éclairer. Beaucoup de préparation et peu d'apprêt ; une compétence acquise par l'effort des recherches et des réflexions antérieures bien plus qu'une série de connaissances amassées et redistribuées au jour le jour ; l'art de diriger des esprits très cultivés déjà, et aussi très jeunes, qu'il fallait savoir prendre et aimer tels quels, jusque dans les impatiences et les écarts de leur jeunesse, sans perdre cependant le droit de leur opposer une science plus affermie, une conviction plus éprouvée et une raison plus impartiale : autant de qualités requises ou d'obligations qui faisaient de la fonction de professeur à l'Ecole normale une charge lourde sans doute et périlleuse, mais combien engageante aussi pour des maîtres qui sentaient en eux l'ambition de se dévouer et d'agir ! A ce régime de l'Ecole normale M. Ollé-Laprune demeura passionnément attaché ; il en défendit, toutes les fois que l'occasion le permit ou que la nécessité l'exigea, la constitution essentielle. Il en aimait principalement tout ce qui met-

tait du jeu, du loisir, du désintéressement dans le labeur, tout ce qui servait à prémunir les intelligences contre la tentation de s'isoler, de s'exclure, de se spécialiser avant l'heure. Sans contester les exigences nouvelles qu'a créées le développement des divers ordres de connaissances, il estimait que la communauté de culture, justement réclamée par le concours d'entrée, devait se prolonger pendant la première année et, autant que possible, pendant la seconde année du séjour à l'Ecole. Non point qu'il eût un respect superstitieux pour certains exercices et certaines pratiques scolaires dont on a trop lié le sort à celui de l'éducation générale ; il avait au contraire en horreur tout ce qui peut tourner au procédé, et les vulgaires façons d'initier aux grandes choses ; mais il était convaincu qu'une libre curiosité embrassant les objets les plus essentiels des différentes disciplines humaines doit précéder le strict assujettissement aux méthodes et aux recherches techniques, que l'intérêt même de la science commande d'avoir d'abord assuré

le jugement et les habitudes de réflexion personnelle. Plus il tenait à cette large tradition de l'Ecole, plus d'ailleurs il était hostile à tous les moyens de réglementation qui n'auraient pu la maintenir qu'en la rétrécissant, et plus aussi il souhaitait que rien ne vînt entraver chez les élèves la manifestation de leurs aptitudes propres et la recherche spontanée de leur vocation. Etant élève, lui-même avait eu à lutter contre la défiance et la défaveur dont l'administration de l'Université et de l'Ecole normale enveloppait la philosophie, et c'était seulement à force de ténacité dans son dessein, d'habileté persuasive à le défendre, qu'il avait obtenu que le chef de la section des lettres, au risque de voir amoindrie sa future carrière, pût être classé comme philosophe [1]. Toujours il resta l'ennemi de l'accaparement des intelligences sous quelque forme que ce fût : par une spécialité hâtivement choisie, ou par un

1. V. Léon Ollé-Laprune, *Caro, son enseignement à l'Ecole*, dans *le Centenaire de l'Ecole normale* (Paris, Hachette, 1895), p. 358.

souci précoce de situation, ou par une contrainte administrative. Ce qu'il aimait de l'Ecole, c'est qu'elle lui paraissait admirablement faite, en dépit des circonstances parfois défavorables et de manquements passagers à cet idéal, pour laisser maîtres et élèves marcher librement, sans préoccupation extérieure, dans les voies de leur personnalité. Aussi quand il y fut appelé comme maître, fut-il sans doute porté à croire que son action de professeur ne pourrait jamais s'exercer mieux que là. Survinrent quelques années plus tard les incidents que l'on sait, et qui eurent pour effet de lui enlever momentanément le droit d'y remplir sa fonction ; ce ne fut pour lui qu'une occasion de se sentir plus lié à l'Ecole et par les marques de sympathie qu'il reçut d'elle, et par la généreuse preuve d'affection qu'il lui donna[1]. Il ne voulut écouter ni les propositions officielles qui

1. V. *la Vitalité chrétienne*, introduction de G. Goyau, pp. XXI-XXIII. —V. les discours prononcés par M. Ernest Havet en 1881 et 1882 dans la séance annuelle de l'Association des anciens élèves de l'Ecole normale : *Annuaires de l'Association.*

visaient à le transférer dans une autre chaire d'enseignement supérieur, ni les propositions du dehors qui le sollicitaient pour l'enseignement libre ; il avait conscience d'appartenir irrévocablement à sa chère Ecole.

La façon dont M. Ollé-Laprune comprenait le rôle de l'Ecole explique pour une bonne part le caractère de son enseignement. Des trois conférences dont il était chargé, l'une était réservée aux élèves de troisième année qui se préparaient à l'agrégation de philosophie ; les deux autres étaient pour les élèves réunis de première année qui tour à tour avaient à suivre le cours de philosophie dogmatique et à faire eux-mêmes des leçons sur des sujets qui leur étaient indiqués. M. Ollé-Laprune eut de la façon de faire son cours une conception constante, qu'il exposait nettement dans la première de ses leçons de l'année 1890-1891 :

C'est toujours, disait-il, une question que je traite. Ce n'est pas toute la philosophie ni toute une partie de la philosophie. C'est une question circonscrite, délimitée, et

pourtant ouverte, — posée, étudiée dans la sérénité de la spéculation, de la science, — et cependant ayant un intérêt actuel. — Pourquoi ? — Cela tient à la façon dont je conçois cette conférence. — Vous avez achevé vos études scolaires. Vous vous attacherez ensuite à des études spéciales : ce sera *un certain emploi de la vie* : car c'est ainsi que je les considère, non du point de vue des agrégations toutes seules. Entre deux un repos, un instant de recueillement. Oh ! le loisir, s'appartenir, comme cela est bon, bon pour tous ! Qu'un cours de philosophie est bien placé là, sur le seuil !... La philosophie est un élément de *culture générale*, un moyen pour vous de parvenir plus sûrement à la *virilité intellectuelle*. Il s'agit d'être *homme*. *Esto vir*. Vous serez historien, littérateur, critique, archéologue. Très bien. J'y applaudis. Mais attendez : un moment de loisir. Consentez à des études générales encore qui feront de vous un homme *cultivé* et un homme *supérieur* à ce qu'il fait, non pour dédaigner sa tâche, mais pour la faire avec un esprit plus haut [1].

Voilà donc, manifesté en termes familiers et pressants, le souci de prévenir que la philosophie ne doit pas être prise pour une spécialité comme les autres, et, du même coup, qu'elle manquerait à son rôle dans l'éducation des esprits si elle procédait par des moyens d'initiation exclusivement techniques. Que la philosophie, malgré la complication croissante des systèmes, reste en

1. V. aussi *le Prix de la vie*, pp. 421-423.

son fond chose humaine, accessible à toute intelligence cultivée qui ne refuse pas de faire de ses ressources naturelles ou acquises un usage très attentif; que la philosophie soit destinée à étendre la lumière, au lieu de la concentrer en quelques rares foyers hors desquels il n'y aurait que ténèbres: c'est là, aux yeux de M. Ollé-Laprune, la condition inviolable de sa perpétuité. La philosophie est affaire de vie, de raison appliquée à la vie, non affaire d'école. Et malgré tout, entendue de la sorte, elle se prête merveilleusement à être enseignée. Car elle n'est pas un simple déroulement de formules abstraites; elle est un appel incessant à l'expérience et à la réflexion de ceux à qui elle se propose. L'organe de transmission qui lui est le mieux approprié est la parole, — la parole plus vivante et plus efficace que le livre, parce qu'elle ne laisse point d'espace vide entre celui qui enseigne et ceux qui s'instruisent, et que, ne se contentant pas d'interposer des notations à déchiffrer, elle se communique véritablement. C'est ce que faisait ressortir

M. Ollé-Laprune dans une remarque inédite :

En quel sens le discours est plus *réel* que le livre. J'entends le discours substantiel, simple, plein, où l'on se met tout entier ; et comment dans cette parole tout l'être, y compris le corps, contribue à la pensée. D'où il suit que certains hommes s'embarrassent quand ils veulent écrire ; ils y ont une gaucherie particulière ; ils se guindent ou demeurent comme niais et stupides. D'autres, par contre, habitués aux artifices du livre, se perdent s'il faut parler, et ils ne peuvent plus en atteindre le naturel.

M. Ollé-Laprune était de ceux qui, sachant écrire, et admirablement, dans une langue harmonieuse, riche en nuances et d'un tour très libre, non seulement ne se perdent point, mais se retrouvent tout entiers dès qu'il faut parler. L'aisance de sa parole représentait et complétait l'aisance souveraine de sa personne. Il ne fut jamais en parlant l'esclave d'un effet à produire, d'un procédé à employer : il était l'honnête homme qui enseigne. Malgré le soin qu'il prenait souvent de fixer par écrit de façon à l'éprouver l'essentiel de ses idées, il pouvait sans péril courir les risques de l'improvisation : il avait tellement plié sa pensée à être pleinement sincère avec elle-

même, pleinement sincère dans toutes ses façons de se traduire, qu'il était incapable d'aucune de ces fautes d'expression, de sens et de goût où tombent inévitablement avec plus ou moins de fréquence ceux qui ne sont conduits que par leur facilité. Il savait souligner ses phrases d'un geste large à la fois et mesuré, onduleux ou énergique selon les cas, dont la grâce, la fermeté, la noblesse, symbolisaient selon une proportion fidèle les mouvements intérieurs de son esprit. La douceur en même temps que la profondeur et la fixité directe du regard révélaient l'âme accueillante aux idées comme aux personnes, mais sous la réserve du contrôle qu'ont toujours le droit d'exercer la raison, l'expérience, le sentiment éclairé des choses du monde et de la vie, l'inflexible décision de se soumettre à la vérité. Le son de la voix, d'ordinaire tempéré et contenu, même dans les débuts un peu voilé, ne s'enflait jamais; néanmoins il se dilatait et se haussait graduellement, sans se détacher de l'inspiration intime, toutes les fois que la formule

extérieure avait à comprendre ou à atteindre la conception de quelque grand objet, comme il se contractait et se scandait toutes les fois que l'expression devait s'affranchir résolument de l'équivoque et du compromis. Ainsi devant son jeune auditoire se déployait sa parole, abondante et souple, soucieuse d'éviter toute précipitation, de marquer des repos, de se bien faire entendre, élégante avec discrétion et avec d'heureuses familiarités, forte et presque impérieuse au moment voulu, toujours guidée par le souvenir des purs modèles qui avaient contribué à la former.

C'est de sa personne tout entière qu'il enseignait ; et par là la grande distinction de sa manière gardait un caractère de parfait naturel et de simplicité. Très spontanément il tendait à se mettre le plus près possible de ceux qu'il était chargé d'instruire. Comme on voyait bien qu'il était à eux en toute aisance, les jours où la conférence était occupée soit par quelque discussion, soit par quelque leçon d'élève ! Ne s'écoutant point quand il parlait, il

savait écouter les autres, et il les écoutait sans leur laisser l'impression toujours quelque peu gênante d'une condescendance. C'est qu'il aimait à entrer dans les esprits, non en scrutateur indiscret, mais en confident cordial; il pénétrait en eux d'une vue claire et droite, de façon à démêler la pensée inspiratrice souvent même à leur insu, leurs dispositions foncières parfois maladroitement traduites, ou déformées par convention et par attitude. Il n'ignorait point qu'on ne peut convaincre les esprits qu'en se les conciliant et qu'on ne se les concilie qu'en commençant par les comprendre [1]. Aussi se gardait-il scrupuleusement de faire de ses convictions propres la mesure du jugement qu'il avait à porter sur eux. Il voulait les voir et il leur demandait de se montrer tels qu'ils étaient. Il tint toujours pour injurieuse toute tentative de capter son suffrage par une adoption insuffisamment sincère de ses idées; tel candidat à l'Ecole qui avait cru bon le

1. « Je voudrais bien, écrivait-il un jour pour lui, comprendre l'état des esprits, l'état des âmes. »

procédé pour séduire son examinateur se trouva traité selon sa bassesse. Et parce que M. Ollé-Laprune détestait par-dessus tout le mensonge, il ne redoutait point l'opposition et n'en était point surpris ; il la sollicitait presque, pourvu qu'elle demeurât respectueuse de sa liberté à lui, sachant bien qu'elle n'aurait pu être absente que par la merveille d'un enchantement, et qu'elle avait sa raison beaucoup moins dans le tour de certaines dispositions individuelles que dans l'état présent du monde intellectuel. Il n'avait d'impatience qu'à l'égard du parti pris qui ne veut pas raisonner, de l'indifférence qui se contente complaisamment de son dédain. C'est pourquoi, appelé à professer sa doctrine dans un milieu de jeunes gens, il pouvait accepter sans contrainte tous les conflits d'idées et toutes les vivacités de discussion.

Il procédait donc aussi peu que possible par voie d'autorité dans la critique des travaux d'élèves ; mais cherchant dans les imperfections qu'il y apercevait le principe ou

le commencement d'une meilleure entente des choses, il en provoquait les auteurs à se corriger ou à se compléter eux-mêmes. Il louait avec joie quand il croyait devoir louer ; mais quelle que fût sa bienveillance, il ne cédait jamais à la tentation de louer pour faire plaisir. Il avait un tact merveilleux pour saisir le fort et le faible de la dissertation ou de la leçon qu'il devait apprécier, pour atteindre les causes les plus profondes des défauts et des qualités, si bien que l'examen d'un travail devenait insensiblement, et par l'art le plus délicat, l'examen d'un esprit. On était charmé, à la suite d'une leçon de camarade, d'entendre le maître dégager, avec tant de sûreté psychologique et critique, avec tant d'inaltérable équité, les motifs de l'impression qu'on avait soi-même ressentie. Rien n'échappait à sa sagacité ; il savait relever d'un mot rapide et suggestif tel défaut, léger pour l'instant, mais qu'un manque de vigilance pouvait laisser s'aggraver. Il donnait une approbation particulièrement vive à ceux de ses élèves qui, en parlant ou en écrivant,

avaient le don de s'ouvrir aux autres, de projeter dans la lumière le résultat de leur travail, ou à ceux encore en qui il sentait s'opérer, à travers des formules plus laborieuses, la conquête loyale de leur pensée. S'il n'était pas insensible aux développements de belle allure, c'était à la condition qu'ils ne fussent pas recherchés pour eux-mêmes, au détriment de la justesse et de la précision indispensables. Trop familier avec les grands classiques pour n'avoir point gardé d'eux le goût de l'ordre, de la clarté et de la mesure, il répugnait d'instinct à tout ce qui, par impuissance ou par affectation, pactisait avec l'incohérent, le chaotique, le ténébreux. Il avait surtout, pour remettre certaines prétentions au point, une ironie voilée et une verve souriante qui touchaient d'autant plus sûrement que, se gardant de toute offense, elles ne pouvaient provoquer d'irritation que dans des caractères mal faits. C'était là encore une suite de la clairvoyance de son jugement, très porté sans doute à l'indulgence et à la bonté, mais qui n'acceptait

pas volontiers d'être dupe, ni de le paraître.

Il avait naturellement un plus intime commerce avec les élèves de troisième année qui se préparaient à l'agrégation de philosophie ; il se plaisait à collaborer avec eux tout uniment et comme de plain-pied ; il joignait pour eux à son savoir sa bonne grâce charmante, son enjouement et les plus aimables prévenances. Avec eux surtout il ne comptait pas les heures, principalement dans ces semaines chargées d'efforts et d'inquiétudes qui précédaient le terrible concours. Il avait une façon délicatement habile de les encourager, qui les laissait profondément reconnaissants et qui les prémunissait contre toutes sortes d'aberrations possibles. Et ce n'était point chez lui artifice de son obligeance ; c'était confiance sincère dans la justice due à des jeunes gens qu'il avait vus à l'œuvre. Cette confiance, qui d'ordinaire fut surabondamment confirmée par les résultats, se trouva déçue en quelques très rares circonstances. Mais alors M. Ollé-Laprune n'en prenait pas aisément son parti. Sans méconnaître

que l'injustice du sort dans les examens peut parfois enfermer pour les candidats une leçon utile, sans jamais mettre en doute la haute impartialité des jurys qui décidaient, il se demandait si la sentence d'exclusion n'avait pas trop durement atteint chez des jeunes gens des défauts qui avaient leur principe dans des habitudes de pensées très répandues au dehors et comme consacrées par la fâcheuse indulgence des gens rassis. En tout cas il ne se ménageait point pour aider au succès de ses élèves, quoiqu'il ne voulût point se substituer à eux et ne laisser à leur activité que l'usage mécanique d'un travail tout fait. Dans cette conférence de troisième année, il se chargeait ordinairement de diriger l'explication des auteurs, des auteurs grecs de préférence. Il comprenait le grec admirablement, moins en philologue assurément qu'en humaniste qui a bien fréquenté les maîtres anciens, s'est plu en eux, s'est appliqué à saisir, pour mieux s'identifier avec eux, les ressources les plus délicates de leur langue. Il était donc tout armé pour avertir ses élèves de bien des

inexactitudes d'interprétation, de celles même que souvent un manque de goût et de finesse laisse s'introduire dans les éditions les plus savantes. « M. Ollé-Laprune savait et, si j'ose dire, sentait admirablement le grec, écrivait au lendemain de sa mort un de ses élèves, le si regretté Henry Michel. C'était plaisir d'expliquer avec lui un texte de Platon ou d'Aristote, d'Aristote surtout, qu'il avait étudié de près. Il y discernait et y faisait goûter les nuances les plus subtiles de la pensée et de l'expression [1]. » Très souvent, pour mieux rendre son idée propre, il recourait à des termes grecs, dont il sentait et voulait faire sentir toute la puissance expressive, toute la pureté de sens inaltérée par la banalité ou la virtuosité facile du langage courant. Ce n'était point là le jeu d'un homme qui a bien fait ses classes; non certes! C'était la conscience de l'union qu'il avait travaillé à opérer en lui entre sa pensée personnelle et ce que la pensée antique avait produit de plus

1. V. *le Temps* du 15 février 1898.

substantiel, et c'était comme l'effet d'un échange gracieux dans lequel il était tout à fait en état de rendre pour ce qu'il avait emprunté. « Nul mieux que ce chrétien, a écrit un autre de ses élèves, M. Raymond Thamin, n'avait compris et restitué une doctrine morale, disons plus, une forme de la conscience aussi peu chrétienne que possible. Une rare connaissance de la langue grecque, une extrême souplesse dans le maniement de sa propre langue, lui avaient permis de traduire l'intraduisible et d'exprimer des idées antiques pour lesquelles il n'est pas de mot moderne[1]. » Qu'on lise en effet ou qu'on relise, pour admirer la façon dont une âme contemporaine peut se donner le sentiment du génie grec, l'*Essai sur la Morale d'Aristote*.

Telles étaient les qualités diverses et rares que M. Ollé-Laprune apportait dans son enseignement, sans désir de les faire valoir pour elles-mêmes, en les subordonnant toujours à l'exposition et l'explication

1. *Revue philosophique*, avril 1899, p. 442.

de sa philosophie. Il avait pour cette œuvre — et il ne l'ignorait point — à lutter contre des influences intellectuelles puissantes, acceptées plus ou moins par beaucoup de ces jeunes gens à qui il avait mission de s'adresser. On ne saurait analyser ici dans le détail ces influences qui d'ailleurs se combinaient et se repoussaient entre elles, selon les cas, pour produire des états d'esprit très différents. Il est cependant incontestable que, parmi d'autres causes, les événements de 1870 avaient contribué à incliner davantage une partie de la jeunesse universitaire vers l'adoption d'une sorte de kantisme surtout moral, lié à la glorification du rôle souverain de la volonté dans la vie psychologique et dans l'action pratique ; et cette conception du « primat de la volonté » tantôt proclamait sa suffisance en s'isolant de la spéculation comme de la science positive, tantôt se prolongeait par l'édification d'une métaphysique appropriée à ses tendances. D'un autre côté, la réaction contre l'étroitesse du positivisme matérialiste qui avait combattu le spiritualisme de l'école

éclectique avait depuis un temps déjà provoqué une renaissance de l'esprit métaphysique, qui paraissait ne pouvoir se satisfaire que par la vision d'un ordre de choses analogue en son fond à l'âme immatérielle ou par le développement systématique de l'idéalisme absolu. A mesure que ces dispositions philosophiques, en se propageant, s'éloignaient des causes sérieuses qui les avaient engendrées et des intelligences éminentes qui les avaient mises au jour, elles manifestaient quelques-uns des vices qui pouvaient plus ou moins essentiellement les affecter, le dédain de l'expérience immédiate et de la réflexion lente, le mépris des enseignements qui peuvent se tirer de la tradition et de la vie, de la vie sociale comme de la vie individuelle, le culte du formalisme dialectique, la promptitude à démolir les systèmes et à en construire, en se jouant, de nouveaux, et parfois, sous couleur de respect de la science positive, l'art d'user d'elle avec autant d'indiscrétion que d'incompétence. Ce qui en fin de compte agissait au fond de

ces tendances, c'était un subjectivisme radical, capable de prendre les formes les plus diverses, tantôt de se prêter à ce dilettantisme dont l'auteur des *Dialogues philosophiques* offrait un si prestigieux modèle, tantôt d'évoluer vers le mysticisme sentimental, tantôt de chercher à opérer, en prétendant revenir à ses sources profondes, la reconstitution totale de l'univers par la puissance créatrice de la pensée.

Voilà l'état général des esprits qu'envisageait M. Ollé-Laprune, et auquel sa doctrine propre avait à s'opposer. A s'opposer sans doute, mais à se proposer aussi. Car il n'estimait pas, tant s'en faut, que tout fût vanité et mode dans cette façon de relever le rôle du sujet pour la constitution de la philosophie. Dans l'emploi devenu fréquent et assez souvent inconsidéré de ces termes de *foi*, de *croyance*, il apercevait, en accord du reste avec ses réflexions antérieures, des indications précieuses à retenir et à développer. C'était d'abord l'aveu de l'impuissance du rationalisme abstrait à contenter pleinement les exigences

de l'âme tout entière ; c'était ensuite l'idée d'un acte interne spécifique à analyser et à éclaircir. Si l'on admet cette intervention de la foi dans la spéculation, il est nécessaire de la prendre au sérieux, de ne pas la réduire à la faculté arbitraire de poser n'importe quel objet : par où l'œuvre solide du philosophe se dissiperait en des fantaisies de dilettante et d'artiste. Or, dans le genre d'adhésion que nous donnons aux vérités morales, dès que cette adhésion est sincère et entière, la foi apparaît comme un facteur intégrant. Quand il s'agit de vérités scientifiques proprement dites, comme prises en elles-mêmes elles n'intéressent pas directement la conduite de la vie, elles ne réclament pour leurs déterminations impersonnelles qu'un assentiment impersonnel. Mais peut-il en être ainsi des vérités morales que notre esprit appréhende avec le double sentiment de leur valeur intrinsèque et de leur importance essentielle pour nous ? D'un côté, elles ont une plénitude de sens qui ne peut se laisser toute ramener à la capacité de nos procédés de démons-

tration ; et ainsi elles débordent les motifs rationnels qu'elles nous présentent d'être affirmées ; il reste toujours en elles, pour nous, une certaine obscurité qui peut servir de prétexte au scepticisme, mais qui ne saurait arrêter la volonté d'affirmer plus qu'on ne voit dès que l'on a de bonnes raisons de croire. D'un autre côté, les vérités morales ne peuvent être vraiment saisies que si elles entrent intimement dans notre nature à laquelle elles s'adressent ; elles requièrent que nous allions à elles de tout notre être, que nous nous appliquions à en vivifier constamment en nous la possession et la présence par un consentement de toute notre personne. Et si l'on recherche quel est le principe promoteur de la certitude morale en nous, c'est dans la volonté libre qu'on le trouvera. C'est elle qui recueille et qui met en branle toutes les ressources intérieures grâce auxquelles nous nous approprions et nous élargissons l'objet touché par la pointe de la raison démonstrative[1].

1. V. Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune* (Paris, Dumoulin, 1899), pp. 32-35.

Par cette conception de la certitude morale, M. Ollé-Laprune paraissait prendre contact avec le kantisme; mais, à dire vrai, il en retenait des indications favorables à sa pensée plutôt qu'il n'en acceptait l'esprit et surtout la méthode. Kant, même lorsqu'il fait une place à la foi, rapporte celle-ci à la raison, à la raison pure tout en étant pratique, à la raison « isolée » de tous les éléments psychologiques fournis par la nature humaine. Dans cette notion d'une foi de la raison M. Ollé-Laprune soupçonnait le paradoxe idéaliste qui tend à faire produire l'objet de la foi par la foi même, comme à faire produire l'objet de la perception par l'acte de percevoir. Il se fût senti plus près, malgré de radicales divergences, du néo-criticisme français, qui, rectifiant Kant, unissait les deux raisons, théorique et pratique, pour l'établissement de la certitude et rattachait la croyance à des états psychologiques du sentiment comme à des actes de libre arbitre[1]. Mais contre

1. Léon Ollé-Laprune, *De la Certitude morale*, pp. 313 *sq*.

toute conception qui liait la croyance à l'autonomie de la raison, M. Ollé-Laprune travaillait à réserver la notion que la conscience humaine commune enveloppe de la foi, et il demandait qu'on ne la soumît point, sous quelque prétexte que ce fût, à une transposition. La foi prise telle quelle enveloppe la confiance en un objet qui existe et vaut indépendamment d'elle, qui par conséquent, loin de procéder d'elle, la domine et doit la gouverner.

Dès lors, ce qui selon l'ordre naturel est en nous la faculté de la règle, à savoir la raison, ne saurait être sacrifié. Assurément la raison comporte des limites ; si elle peut prétendre à un universel usage, elle ne saurait prétendre à un universel empire ; et surtout l'erreur serait de supposer que l'on peut faire sortir d'elle *a priori*, par des procédés qui seraient des contrefaçons de la création divine, l'ordre entier des choses et des idées. Mais pour bien marquer à la fois la portée et les bornes de la raison, il suffit de ne pas la substantifier pour ainsi dire et de la replacer dans la hiérarchie réelle

des attributs de l'être humain. Aux excès du rationalisme il ne faut donc point opposer le fidéisme; car le fidéisme, malgré l'apparence d'attachement qu'il a pour les vérités morales et religieuses, n'établit au fond entre la foi et ces vérités que des relations arbitraires ; il est un coup de désespoir de l'homme, au lieu d'exprimer cette plénitude de confiance et d'espérance qu'implique la foi ; il s'en remet à la tradition et à l'autorité comme à des forces aveugles dont il faut supporter le poids ; il ouvre ainsi la voie à ces apologétiques inattendues qui n'iraient à rien moins qu'à confondre le mystère de la grâce avec la fatalité obscure des prédestinations naturelles et historiques. Cependant, si la croyance exprime la démarche à la fois la plus spontanée et la plus compréhensive de l'être pensant et agissant, il est nécessaire que l'objet qui y correspond consomme en la dépassant toute la perfection de notre nature. Voilà pourquoi une doctrine qui ne serait produite que par la raison resterait insuffisante, ne pouvant être en accord qu'avec une par-

tie de notre être, sans être capable de réaliser le lien substantiel de tous les éléments de notre vie spirituelle. Voilà pourquoi aussi le christianisme, et plus précisément le catholicisme, expression intégrale du christianisme, si d'une part il fournit l'objet transcendant absolu réclamé par la foi, s'adapte de l'autre par une secrète et merveilleuse affinité à l'ensemble des dispositions de notre être, conçues, non plus à l'état de séparation, mais dans leur vivante harmonie et leur vivant concours. C'est pour avoir rompu avec lui que l'on se représente l'autorité qu'il exerce comme une puissance de domination extérieure, que l'on croit apercevoir une institution oppressive dans la vivante fixité des principes par lesquels il a pour objet de fonder autant que de régler le mouvement des intelligences ; de cette rupture avec lui certaines âmes, celle d'un Jouffroy par exemple [1], ont payé la rançon par une mélancolie paralysante et une désorientation de leur activité ; à rester ou à rentrer en

1. Léon Ollé-Laprune, *Théodore Jouffroy*, pp. 200-201.

lui, on se parfait au contraire et l'on se possède entièrement, on ne supprime rien de ce que la nature réclame justement, aucun emploi légitime de ses facultés; on met tout à son rang dans le tout de la vérité complète. *Gratia naturam non tollit.*

Ainsi, comme Malebranche qu'il avait étudié avec tant d'amour et d'indépendance à la fois, M. Ollé-Laprune admettait la possibilité et la nécessité d'une philosophie chrétienne: à vrai dire, dans un sens assez différent de celui du grand oratorien. Malebranche professait en fin de compte que tout le contenu essentiel de la religion est dans la raison, que le rôle de la révélation consiste à proportionner la raison aux hommes, à conduire par les sens les hommes à la raison. M. Ollé-Laprune concevait tout autrement la continuité de la raison et de la foi. Pour lui, ainsi que l'a si bien fait ressortir M. Em. Boutroux [1], « le rapport de la philosophie à la religion était quel-

1. *Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune*, lue à l'Académie des sciences morales et politiques dans la séance du 7 janvier 1905, p. 15.

que chose comme le rapport de la matière à la forme, de la puissance à l'acte dans la philosophie d'Aristote. La matière a en soi une disposition à réaliser la forme. Mais cette disposition ne peut passer à l'acte que sous l'influence de cette forme même, déjà réalisée dans un être supérieur. Le monde désire Dieu. Mais c'est seulement sous l'action de Dieu que ce désir peut devenir un réel mouvement vers Lui. »

Au fond de la philosophie de Malebranche, M. Ollé-Laprune découvrait en effet un vice qui lui venait du cartésianisme. Si c'est l'honneur de Descartes et de ses disciples d'avoir rétabli sur le fait fondamental du « je pense » à la fois l'existence de l'esprit et le moyen d'arriver à la certitude, d'avoir conçu fortement le vrai comme une réalité intelligible, indépendante du caprice des volontés individuelles et universellement communicable, c'a été leur méprise que de tendre à se représenter la pensée comme une entité séparée, douée d'une sorte d'existence ou de vertu en soi. Ainsi s'est formée la théorie de la Raison substantielle et

impersonnelle. Ainsi le doute méthodique a été décrété obligatoire pour quiconque philosophe, comme si faire abstraction de certitudes expérimentées en soi-même pouvait acheminer vers la certitude efficace, comme si examiner, chercher des preuves, poser des questions n'impliquait pas tout un ensemble de données engagées dans le développement de la vie même [1]. Ainsi a été créé de toutes pièces un problème artificiel, qui a consisté à rechercher comment la pensée peut aller d'elle-même et de la subjectivité de son action à l'être, à l'objet distinct d'elle, et qui n'a pu finalement se résoudre qu'en se supprimant, c'est-à-dire en admettant que l'être, c'est la pensée. Ainsi ont été méprisés tous les éléments de vérité qui se tirent de la tradition, de l'histoire des sociétés humaines, sous prétexte que n'étant pas issus de la raison ils restent inintelligibles; et le champ a été laissé à l'envahissement de ces théories naturalistes qui opposent avec une

1. V. *la Philosophie de Malebranche*, t. II, pp. 249-252 ; — *Théodore Jouffroy*, pp. 208-210.

apparence de force aux prétentions de la pensée spéculative les inflexibles nécessités de l'évolution sociale.

C'est par peur de l'anthropomorphisme que la philosophie moderne a ainsi détaché la pensée de ses conditions d'existence concrètes. Modelée plus exclusivement qu'elle ne le croyait peut-être sur le type de vérité que nous exhibent les sciences de la nature extérieure, elle a voulu y plier bon gré mal gré la connaissance de l'homme. Il en est résulté que certaines notions, légitimement valables pour l'explication des choses matérielles, n'étaient plus pour la représentation de l'activité humaine que des notations appauvries et même déformantes. Combien est plus vrai en comparaison cet *humanisme* des anciens, qui a conçu tout usage régulier de la pensée en fonction du perfectionnement de notre nature, qui a admis d'emblée la solidarité de la raison et de la vie, qui, ramenant à cette mesure la valeur de nos idées, faisait résulter de l'épanouissement harmonieux de toutes nos puissances l'union du savoir,

du savoir-vivre et du savoir-faire ! A cet humanisme il a manqué sans doute la conscience d'une profondeur des tendances et des exigences humaines dont la capacité ne peut se laisser remplir par la vie présente ; il lui a manqué en conséquence le sentiment des disproportions que fait éclater en nous l'Infini auquel nous aspirons, et qui ne peuvent être surmontées que par la lutte contre nous-mêmes, par le sacrifice, fruit de l'amour et condition de la parfaite béatitude. Mais s'il a eu le défaut de borner notre horizon, de nous rapetisser pour vouloir nous enfermer en nous, il garde le mérite d'avoir proclamé que c'est du développement normal de tout notre être qui suit la connaissance juste qui nous intéresse, et que surgit l'appel à la plénitude de la vérité efficace. Ainsi il a pu, chez un Aristote, dénoncer l'inadéquation du général à la réalité, et, tout en gardant le respect de la raison, subordonner la règle abstraite à la règle réalisée et comme incarnée dans l'individu ; il a donc glorifié pour l'être humain une sorte d'autonomie,

qui, loin d'être la position d'une loi formelle par un sujet formel, est tout au contraire l'identification du sujet et de la loi par la suppression du pur formalisme. « S'il se trouvait, reprenait à son tour M. Ollé-Laprune, un homme vivant d'une vie pleine, à la fois complète et régulière, abondante et mesurée, sans défaut et sans excès, n'est-ce pas cet homme qui, pensant avec toutes les ressources intellectuelles et morales de son être sain, droit, vigoureux, ardent, saisirait le plus et le mieux ce qui est, et aurait l'idée la plus juste, la plus complète, la plus vive de l'homme même, de l'univers et de Dieu ? S'il philosophait, sa philosophie, fruit et expression de cette *vie*, serait la plus complète et la plus fidèle intellection et appréhension des choses que l'on pût trouver ; elle recueillerait d'une façon précise et ferme les naturelles certitudes ; elle disposerait en degrés successifs autour de ces points fixes les probabilités nettement déterminées, savamment groupées ; elle formerait de tout cela des théories satisfaisantes, lumineuses, solides ; les hypo-

thèses mêmes, les conjectures, et jusqu'aux inventions et aux rêves auraient avec la réalité vivante quelque rapport, quelque ressemblance, et le système où tout cela serait coordonné aurait jusque dans ses parties les moins assurées un air de vérité, une âme de vérité, parce que ce penseur aurait sans cesse avec ce qui est un intime commerce[1]. »

Ces vues déterminent de quelle façon il faut procéder à l'examen des concepts philosophiques. Il y a une *critique* nécessaire de tous ces concepts ; seulement ce ne doit pas être une critique scolastique, essayant *in abstracto* d'en définir le sens et d'en fixer l'emploi. A coup sûr il faut requérir d'eux en premier lieu, pour qu'ils soient valables, la cohérence logique, l'absence de contradiction ; mais, pour en évaluer la portée significative, il n'y a qu'une mesure qui puisse vraiment nous satisfaire : c'est leur capacité d'entrer dans le développement des facultés essentielles de notre nature ou

1. *La Philosophie et le temps présent*, pp. 346-347. — V. aussi l'*Essai sur la Morale d'Aristote*.

de l'exprimer. Que l'on s'évertue à tirer de la considération dialectique des concepts ce qu'ils peuvent embrasser, on pourra alors en élargir ou en rétrécir arbitrairement la compréhension. Mais qu'on les mette en rapport avec ce que manifeste ou ce que postule la réalisation de nos puissances humaines, et l'on découvrira la place qui leur appartient ou la part qui leur revient dans le système de la vérité. En d'autres termes, il ne saurait y avoir de plus juste façon de les *critiquer* que de se demander dans quelle proportion ils répondent à cette condition suprême de l'activité intellectuelle saine, qui est l'immédiation de la raison et de la vie. Bien des notions qui ont été, souvent malgré l'apparence, formées et ajustées du dehors seront ainsi utilement replacées dans le champ des perspectives intérieures. On s'apercevra plus d'une fois que de prétendues idées n'étaient que des idoles, de simples produits d'une imagination abstraite ou d'un entendement séparé.

C'est donc mal se préparer à philosopher que de se retrancher dans la spéculation

exclusivement théorique, de rompre avec toutes les racines de l'humaine pensée, de faire de soi ce que Leibniz appelle énergiquement un *solipse*. Cette prétention à se satisfaire uniquement par des combinaisons d'idées et de formules, par un savoir livresque, se juge par ses effets, qui sont au bout de peu de temps le desséchement, la langueur, l'impuissance à se renouveler. Dans une des nombreuses réflexions écrites par lesquelles il esquissait son cours sur *la Raison et le Rationalisme*, M. Ollé-Laprune signalait finement et familièrement ces conséquences :

Comme la vie purement intellectuelle, toute de tête, fatigue ! Lassitude cérébrale, contention qui use et épuise. Quand aimer et agir se joignent à penser, penser ne fatigue pas de la même manière. On se dépense, sans doute, et aimer et agir, c'est se consumer ; mais ce n'est pas cet épuisement cérébral, ce desséchement de tout l'être, que produit le « penser » exclusif et continu, isolé de toutes les sources vives où se renouvelle l'être. Dans le reste, on s'alimente en se dépensant ; quand on veut tout réduire au seul « penser », on s'use, on s'épuise sans s'alimenter, et on se tue, physiquement et moralement.

Cela, contre le rationalisme théorique et contre le rationalisme pratique ; car, de même que, selon le mot de Bossuet, il y a un athéisme pratique qui consiste à

vivre comme si Dieu n'était pas, encore qu'on ne nie point Dieu, de même il y a un rationalisme pratique qui consiste à vivre comme s'il n'y avait pas autre chose que la raison, encore que l'on ne nie aucunement et que même l'on soutienne positivement l'insuffisance de la raison : en pratique, on se réduit à penser, moins que cela, à raisonner, à argumenter. Des théologiens qui luttent contre le rationalisme théorique peuvent être atteints de ce rationalisme pratique. Et le mal littéraire, la maladie littéraire, et tout le *litterarium genus* !

M. Ollé-Laprune répugnait de tout lui-même à la connaissance qui ne se tourne pas à aimer et à agir. Il insistait avec force sur les infatuations stériles qu'elle crée. Il dénonçait la vanité du talent qui ne s'est formé que dans les livres et qui, n'ayant pas le contrepoids de la vie, s'enchante de son jeu et de ses procédés. Il se défiait de la technique de plus en plus compliquée des philosophes, qui peut devenir pour eux une fin au lieu de rester un moyen, et leur dérober le sens des questions vitales ainsi que des façons vitales de les résoudre. Il recourait volontiers pour lui-même à des ouvrages dans lesquels la réflexion intérieure est plus dégagée des artifices savants, aux *Sources* et à la *Connais-*

sance de l'âme de Gratry, au *Journal intime* de Maine de Biran. Il ne croyait pas que le terme de méditation dût rester sans signification et sans objet pour les philosophes d'aujourd'hui.

Ce que nous faisons ici, disait-il dans une de ses leçons de novembre 1890, c'est une méditation. — Qu'est-ce que méditer ? Ce n'est pas seulement user de sa pensée. C'est l'appliquer toute seule à un objet pour faire de cet objet une inspection aussi complète que possible et prononcer sur l'existence et la nature de cet objet : cela, sans le secours des sens, des instruments de précision, ni du calcul, ni des livres, ni des documents historiques quelconques.

La méditation ainsi pratiquée n'isole pas : elle met en contact au contraire avec ces certitudes raisonnables et humaines qui précèdent tout emploi philosophique de la raison ; elle n'use, pour parler avec Pascal, des ressources des *habiles* que pour revenir à ce qu'admet le *peuple*. Le philosophe qui médite n'est donc pas là pour se faire valoir, pour imposer à ce qu'il explique la marque de son sens propre. Et l'on a justement noté à quel point chez M. Ollé-Laprune la direction de la pensée restait,

dans son intimité même, impersonnelle [1].

C'est avec ces dispositions d'esprit et ces principes de doctrine que M. Ollé-Laprune conduisit son enseignement à l'Ecole normale sur les sujets à la fois divers et ordonnés qu'il y traita [2]. Plus il avançait dans l'exercice de sa fonction, plus il éprouvait le besoin de reprendre les choses à leurs humbles débuts, tant sa conviction

1. F. Rauh, *la Philosophie et le temps présent*. (*Revue bleue*, t. XLIX, 1882, premier semestre, p. 308.)

2. Voici quels furent ces sujets : La Théorie de la Connaissance. — L'Obligation morale, examen critique du principe kantien et essai théorique. — La Métaphysique. — L'Induction. — La Volonté. — Le Beau. — Le Sentiment et la Passion. — La Cause et la Loi. — Les Idoles contemporaines en philosophie. — La Crise de la Morale. — La Raison et le Rationalisme. — Essai de Métaphysique positive. — M. Ollé-Laprune avait noté que pendant la période de 1881 à 1892 les sujets traités par lui formaient un cycle : 1. Etude critique des formes contemporaines du scepticisme et esquisse d'une philosophie dogmatique en harmonie avec le sens commun et avec les exigences des sciences. — 2. Qu'est-ce que philosopher ? Pourquoi philosopher ? Comment philosopher ? —3. La Raison. —4. La Théorie de la Cause. —5. Le Vrai. — 6. Le Sens de la Vie. — 7. La Perfection. — 8. Le Fondement de la Morale. — 9. L'Existence de Dieu. — 10. La Providence. Optimisme et pessimisme.

était ferme que des déviations essentielles ont leur cause dans de faux départs. Il aimait mieux encourir certains reproches, irriter certaines impatiences, que méconnaître cette nécessité, qui lui semblait de plus en plus urgente, de ramener les esprits, surtout les esprits jeunes, à « quelques points simples qui fussent en même temps lumineux et solides ». Par un contraste qui a pu ne pas être suffisamment deviné, et dont il a pourtant indiqué lui-même la raison [1], il était d'autant plus porté à simplifier dans l'ordre des idées qu'il expérimentait davantage et plus largement dans l'ordre de la vie. Comme l'a expliqué M. Maurice Blondel, « il avait le besoin de réaliser plus que d'analyser ; il a donc toujours, peut-on dire, plus vécu sa pensée qu'il n'a pensé sa vie ; et c'est pour cela que sa philosophie implicite a toujours, comme c'est dans l'ordre, devancé et dépassé sa philosophie explicite ; on peut même ajouter que toutes ses découvertes,

1. *Le Prix de la vie*, pp. 402-404.

nées du plus libre mouvement de l'âme, sans recours effectif à aucune influence proprement philosophique, et comme parties du sanctuaire fermé de la conscience, se sont produites implicitement sans que la réflexion explicite ait toujours pris le temps de les égaler... Comme sa pensée dominante, c'était de montrer qu'il y a, dans la connaissance, autre chose que la connaissance, il semblait spontanément et délibérément porté à achever sa propre thèse dans la pratique et par elle [1]. » Il estimait donc de plus en plus que, pour faire œuvre solide, la pensée doit se laisser resserrer entre l'expérience qu'elle résume ou dont elle rend raison et l'action en laquelle seulement elle peut s'achever et se vérifier pleinement. Il allait ainsi, constant dans sa méthode comme dans sa doctrine, sans se détacher certes du souci de l'influence qu'il exerçait, mais sans se laisser troubler, pour l'accomplissement d'une tâche résolument concertée, ni par la joie d'être goûté, ni par la tristesse d'être parfois méconnu

1. *Léon Ollé-Laprune*, pp. 40-41.

ou mal compris. Pour poursuivre jusqu'au bout l'exposition de ce qu'il jugeait être la vérité décisive et complète, il ne mettait point de précipitation, mais il n'avait point d'embarras. Parlant et agissant dans la plénitude de sa liberté et dans la loyauté absolue de sa conscience, énergiquement persuadé que pour pacifier les esprits rien n'est plus sûr que la franchise et la lumière, il savait que de lui du moins aucune intolérance ne viendrait jamais. Pour en faire dériver l'obligation d'une source très élevée, il n'en observait pas moins avec d'infinis scrupules tous les égards et tous les respects dus aux personnes ; et aucun de ses élèves n'a jamais pu le soupçonner de s'égarer dans de mesquines préoccupations de parti ou de rester insensible à n'importe quelle violation d'un droit humain.

« Ce qu'il fut comme professeur, a dit son collègue M. Boutroux[1], je l'ai compris par moi-même dans les charmantes causeries que j'eus maintes fois avec lui, tandis que

1. *Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune*, p. 24.

nous servions ensemble à l'Ecole normale. Sa conscience professionnelle, son impartialité, sa justice sévère et délicate, son attachement et son dévouement à nos élèves, j'en ai recueilli l'expression très vive dans sa parole aussi franche et limpide que gracieuse et captivante [1]. » Aurait-on dit entièrement ce qu'il fut comme professeur, si l'on n'ajoutait pas, avec la discrétion qui convient, ce qu'il fut pour quelques-uns de ses élèves auxquels sa générosité avait accordé une confiance particulière ? Il eut une façon exquise de les admettre au partage de tout ce que sa force si intense d'affection répandait libéralement autour de lui, de les introduire dans cette vie de famille dont par ailleurs il réservait si jalousement l'intimité. Il eut pour eux, à l'heure suprême, un souvenir qui est allé au plus profond de leurs cœurs. Quand survint le 13 février 1898, quelques semaines après son élection à l'Institut, le coup qui le frappa en sa pleine

1. Diverses lettres de Bersot, dans lesquelles il était traité à cœur ouvert de sujets intéressant la vie de l'École, montrent à quel point M. Ollé-Laprune avait conquis la confiance et l'amitié de son directeur.

activité de professeur, d'écrivain et d'homme, leur douloureuse émotion alla se mêler à la désolation des siens. Mais chez tous ses élèves, sans distinction de partis ou d'opinions, il ne put y avoir qu'une pensée unanime : une pensée d'hommage au maître de haute intelligence, de bonté obligeante, de sincérité courageuse, qui aurait cru leur manquer autant qu'à la vérité en leur dérobant le secret de ses certitudes. Il avait accepté dès sa jeunesse avec autant d'indépendance intellectuelle que de confiance cordiale la doctrine qui fut la sienne de tout temps ; il l'avait possédée, non pas uniquement pour la communiquer par la parole ou l'exposer dans des livres, mais pour en déployer dans son âme, sans arrêts et sans crises, tout le sens et toutes les obligations ; il l'avait appelée au gouvernement de toutes ses démarches avec l'assurance qu'aucune de ses facultés légitimes n'en serait paralysée ; il avait puisé en elle de quoi alimenter sa dignité personnelle, sa charité, son désir d'action, et par-dessus tout cet esprit d'abandon reli-

gieux et de sacrifice qui éclata si admirablement dans sa façon d'accepter la mort. Leçon, si je puis dire, intégrale, qui ne fut pas seulement sur les données, les conditions et le prix de la vie, qui fut sa vie même.

Victor DELBOS.

LA RAISON ET LE RATIONALISME

PREMIÈRE LEÇON

Ce que nous avons en vue en entreprenant cette étude. Et du commencement le plus naturel et le plus sûr de la présente étude.

Je me propose d'étudier avec vous la raison et le rationalisme. Question difficile, on le voit tout d'abord. Et sans doute la façon dont elle se pose à la fin de notre dix-neuvième siècle n'est pas faite pour diminuer la difficulté.

I

Entreprenant une pareille étude, quelle prétention puis-je bien avoir ? Celle de faire du nouveau ? Nullement. Celle de trouver quelque chose de définitif qui mette fin au débat ? ou, du moins, quelque chose de con-

sidérable qui avance la solution ? Nullement. C'est ce que je vais montrer.

Dans l'ordre des idées essentielles à l'humanité, il n'y a rien à découvrir de capital.

Les sciences de la nature admettent un progrès que nous ne retrouvons pas dans l'ordre moral : elles font des découvertes, des inventions qui sont, dans toute la force du terme, des nouveautés. Un moment où *l'on ne sait pas*, un moment où *l'on sait*.

Dans l'ordre des idées essentielles, *tout est donné*, au fond. Et quoiqu'il y ait de rares révolutions, comme le christianisme, on peut dire : *veni adimplere*, *non solvere*.

En tout cas, la vie de l'humanité ne dépend pas d'une découverte faite par un penseur.

La prétention d'apporter du nouveau radicalement nouveau est insoutenable.

Mais il y a les explications. Celles-ci ne sont pas essentielles à l'humanité.

Est-ce qu'il n'y a pas des aspects divers de la même question, des analyses qui mettent en relief des points ignorés ou négligés, des difficultés qui apparaissent, des complications nées de la vie même et de la réflexion,

et qui donnent lieu à des explications nouvelles ? Est-ce que tout ne va pas se compliquant sans cesse et sans cesse s'expliquant ? Est-ce que nous ne voyons pas se produire dans la pensée des oppositions non encore remarquées, puis des essais de conciliation, et, au milieu de ces difficultés, n'y a-t-il pas des manières neuves de prendre les questions et de s'y prendre pour les résoudre, et comme un tour original, en sorte que *tel* VOIT *ce qui n'a pas encore été vu et* DIT *ce qui n'a pas encore été dit* ? Et pourquoi, commençant une étude, ne prétendrait-on pas faire en ce sens quelque chose de nouveau ?

Je dis : telle n'est pas ma prétention.

D'abord il semble que tout le cercle des explications ait été parcouru. Il semble que la nouveauté ne soit plus qu'un recommencement. Ce peut être une illusion, sans doute, et je n'entends pas enchaîner l'avenir, mais c'est, le plus souvent au moins, une illusion que de prétendre être neuf, quand on ne fait que reproduire le passé avec quelques rajeunissements. L'histoire de la philosophie apprend à *réduire le nombre des conceptions originales*.

Ensuite, ces conceptions originales elles-mêmes amènent-elles des révolutions aussi profondes qu'on veut bien le dire ?

Entendons-nous : le cartésianisme et le kantisme peuvent être donnés comme exemples.

Être aristotélicien, thomiste, ou être cartésien, kantien : eh bien, en un sens très vrai, *cela ne change rien*. Malgré ces théories de derrière la tête, tous regardent le monde, le regardent de la même manière. Si c'est l'idéalisme que le cartésianisme inaugure et que le kantisme consomme, en quoi ce point de vue idéaliste modifie-t-il notre attitude à l'égard de l'univers ? Ces révolutions n'attaquent pas, comment dirai-je ? les profondeurs de notre être. L'homme perçoit, imagine, agit... de même.

D'un autre côté, pourtant, les *changements* produits par ces systèmes sont considérables, et, disons-le, ils ne paraissent point salutaires.

Ils orientent la pensée d'une certaine manière qui ne semble pas très heureuse ; ils l'engagent dans des directions qui sem-

blent mener à des abîmes. Je ne fais pas des phrases, je ne déclame pas. Je constate : est-il vrai que, de Descartes à Kant et à certains de leurs interprètes, la pensée entre à l'égard d'elle-même dans une DÉFIANCE *croissante*, en même temps qu'elle a en soi une CONFIANCE *croissante* ?

Elle se retire en soi. Elle aspire à ne dépendre plus de rien. Elle conçoit pour les choses, pour les objets, un étrange, un indicible mépris. Elle trouve qu'elle a assez de soi pour se soutenir. Et c'est un *égoïsme* intellectuel, et, comme dit Leibniz, on est un SOLIPSE.

De là un émiettement des intelligences, puisque chacun va de son côté, *se confine en soi*, *prétend ne relever que de soi*, veut être tout à soi et pour soi. *Absence de règle*, *absence d'entente* : à ces deux signes on reconnaît notre siècle. L'anarchie intellectuelle est certaine, elle est visible, et elle est extrême.

On a toujours été *divisé*. Cela est de tous les temps. Mais cela paraissait faiblesse et s'expliquait par la passion.

Aujourd'hui cela paraît chose convenable

et bonne en même temps que foncièrement nécessaire, et c'est, pour beaucoup de gens qui prétendent penser, le dernier mot de la raison.

Voilà, assurément, un profond changement : changement d'orientation, de direction, qui, sans modifier en rien l'attitude de l'esprit à l'égard du monde dans le domaine de l'expérience et de la pratique grossière, modifie étrangement l'attitude de la pensée à l'égard de tout ce qu'il y a de supérieur à elle.

Et je n'examine pas si c'est bien ce que Descartes ou Kant ont voulu. Il me suffit, ici, que ce soit ce qui paraît dérivé d'eux, et *ce dont presque partout on les remercie.*

N'avoir plus affaire qu'à des *idées* (ce qui, pour l'expérience et la pratique grossière, encore une fois, revient au même) ; dans ce monde vide de réalité, *régner* ; n'avoir plus à compter avec une vérité objective, comme on dit, et dominante ; en sorte que chacun pense de soi, en soi et pour soi : cela, c'est une révolution, opérée par des esprits puissants ; elle tient sans doute à tout un ensemble de circonstances, à une certaine marche des

idées qui résulte elle-même d'influences variées, complexes, croisées ; mais des hommes pensants, des penseurs ont ici leur part d'action, et très grande. — Peu salutaire, ce semble. Mais ce n'est pas la question, et d'ailleurs elle peut être salutaire à certains égards, ne l'étant point à d'autres ; et puis pourquoi d'autres penseurs n'auraient-ils pas une influence meilleure ?

Mais, en tout cas, il faut du génie pour avoir cette puissance, et, quand on n'a pas cette puissance, la prétention de révolutionner le monde est sotte.

Les *systèmes* ont de moins en moins de crédit.

On en a trop vu.

Ils apparaissent, de plus en plus, comme des *jeux*.

Et, quand on n'est de force qu'à composer des variantes sur un thème donné, à quoi bon jouer au faiseur de système ?

Ainsi, abordant la question que j'ai énoncée, je ne dois, je ne puis avoir aucune prétention de vous apporter une nouveauté, une conception ou solution neuve.

Alors, qu'est-ce que je viens faire, et pourquoi est-ce que j'ouvre la bouche ?

J'ai un *espoir*.

Sans doute, puisque je *tente* quelque chose, et que je suis *sérieux*.

En tout ordre de questions, en toute matière, *on donne son attention à une question* : pourquoi ? Pour la *débrouiller*.

Ce qui, en dehors de toute idée préconçue, de toute préoccupation systématique, implique naturellement qu'*un esprit attentif réussit mieux*.

Je constate cela.

Mais qu'est-ce ici que réussir ? Mieux construire un édifice intellectuel ?

Non. Mais, voulant mieux se reconnaître dans un ensemble d'idées, plus aisément, plus nettement, plus sûrement faire la part de ce que l'on *a* et la part de ce que l'on *cherche*.

Il s'agit d'*y voir plus clair* et de *se mettre à même de prononcer sur quelque chose*.

On a donc cette confiance que l'esprit *bien appliqué* prend des choses soumises à son examen une vue plus nette et plus conforme : à quoi ?... A ce qu'elles sont.

En définitive, il s'agit de saisir quelque chose de *ce qui est*, et l'esprit, attentif, plus présent à ses ressources et à son objet, mieux conduit, y réussit mieux.

Notre *espoir* est donc :

D'user mieux — mieux que sans attention — de ressources possédées et connues ; de nous procurer une vue et une possession *personnelle* de ce qui est communément et confusément entrevu ou seulement impliqué dans les jugements communs, ou pressenti et supposé par la manière d'agir commune.

Précisons.

Notre espoir est de *dégager* d'un ensemble confus *quelques données simples et naturelles*, qui seront mises en lumière et en relief.

Et il faut que chacun fasse cela. *Ce n'est pas fait une fois pour toutes*. Non. User de son esprit, c'est nécessaire, et précisément user de son esprit, c'est, non pas inventer, non pas découvrir du neuf, — mais dégager, discerner par un acte propre, par un effort personnel d'attention, en toute question, ce que l'on *a* et ce que l'on *cherche*, et dégager ce qui est simple, ce qui est naturel, ce qui

est une donnée incontestable, et, sous cette lumière, rattacher les unes aux autres des idées, de manière à prononcer sur ceci ou cela en connaissance de cause.

Chacun a pour sa part à recommencer le travail.

Cet effort est un devoir intellectuel, en même temps qu'une nécessité.

Et l'espoir est permis d'y réussir en quelque chose.

Cet espoir modeste et permis est, on le voit, bien différent de la sotte prétention que nous avons tout à l'heure écartée.

II

Maintenant, mettons-nous à l'œuvre. Et commençons par quoi ? Par examiner les termes mêmes de la question.

Qu'entendons-nous par Raison ?

Qui parle de *raison*, parle de *connaissance*. Sans doute. Mais avec une nuance : car c'est connaître que percevoir, et la perception, réduite à soi seule, ne paraît pas appartenir à la raison. Et d'autre part, argumenter et proprement raisonner, ce n'est pas néces-

sairement faire preuve de raison, quoique c'en soit un usage, et l'on peut, en *raisonnant*, *déraisonner*.

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
> Et le raisonnement en bannit la raison.

Qu'est-ce donc que la raison ? et quel en est l'office propre ?

Serait-ce de *juger* ?

Mais encore, qu'est-ce que juger ?

Prononcer, décider ? Sans doute, mais, pour cela, *discerner* dans un objet des parties, des points de vue, en sorte qu'à la *confusion* première succède la *distinction*.

Est-ce tout ?

Non pas.

Car le *souci* et le *but* de cette opération même, c'est de *discerner* en cet objet qui va se démêlant, se distinguant sous le regard, se dégageant de tout ce qui l'avoisine, et laissant apparaître dégagé ce que lui-même contient enfermé, enveloppé, — de discerner, dis-je, en cet objet, *le réel* de *l'imaginaire*, ce qui est bien en lui et à lui de ce que nous risquons d'y supposer à tort ;

Ou encore, n'est-ce pas, le vrai du faux ; et

enfin, je pense, ce qui est de ce qui n'est pas ;

Et, s'il s'agit de conduite pratique, de discerner ce qui convient de ce qui ne convient pas, ce qu'il faut faire de ce qu'il ne faut pas faire, et enfin le bien du mal.

Le *discernement*, c'est la propre fonction de la raison.

Et c'est pourquoi l'âge de *raison* est appelé âge de *discrétion*.

Κρίνειν, Κριτής.

Juger, mais en connaissance de cause ; affirmer (ce qui est de l'essence du jugement), affirmer l'existence ou les qualités ou les rapports et les relations des choses entre elles, et affirmer la ligne à suivre, et se conduire en conséquence, non au hasard, ni par caprice, ni par passion, mais par *conseil*, c'est-à-dire selon une règle, en vertu d'un principe, d'une idée directrice, en vue d'une fin où l'on marche par une voie reconnue bonne et dûment surveillée ; — au fond, pensant et agissant selon ce que les choses *sont* ou *doivent être*.

Et c'est bien là sans doute être raisonnable.

C'est bien là ce qui nous distingue des bêtes, des bêtes sans raison.

Et l'on voit, dès lors, que, par une confusion ou plutôt une dérivation naturelle, le mot *raison* signifie, désigne à la fois :

La faculté même de juger, et ce qui en règle l'exercice,

Ce qui résulte de cet exercice normal,

Certains principes en vertu desquels on juge,

Certaines maximes nées du jugement.

Voilà ce qu'une première inspection du mot *raison* nous apprend. Mais tout cela est en gros. Il faut un détail précis.

C'est pour cela que nous entreprenons cette étude : très modestement, mais avec l'espoir d'éclaircir, d'approfondir, d'affermir nos idées.

Mais voici que la question se complique.

Puisqu'il y a autre chose que la raison (cela se voit d'emblée, il y a perception, imagination, sentiment), puisqu'il y a autre chose que la raison, et que d'ailleurs elle paraît être *dirigeante*, étant *jugeante*, la question se pose de savoir :

1° Quelle aide elle peut recevoir du reste, qui n'est pas elle ;

2° Si, dans la conduite intellectuelle et morale, sa nature et sa fonction, qui est de juger, la fait *primer* de telle sorte que rien n'échappe à son contrôle souverain ;

3° Si, dans son exercice même et dans son fonds essentiel, elle tient d'elle-même tout ce qu'elle est, ou si, au contraire, elle suppose quelque chose sans quoi elle ne pourrait rien, ou plutôt même, sans quoi elle ne serait rien ; quelque chose qui la fonde et qui, la fondant, ne procède point d'elle, ne relève point d'elle : en sorte que la raison aurait sa racine dans ce qui n'est pas raison, — le clair dans l'obscur, l'expliqué dans l'inexpliqué, l'explicable dans l'inexplicable, *pars melior rationis in obscuro est.*

C'est la question même du rationalisme.

Rationalisme dit usage, emploi, prédominance, excès, abus de la *raison.*

Rationalisme admet suffisance — foncière ou pratique — de la raison.

Par l'attention, par la réflexion, qui est un usage surveillé de la raison, nous avons com-

mencé à mettre quelque ordre dans nos idées, et la question au moins, en dehors de tout système, de toute controverse, la question à étudier se pose un peu plus nettement.

C'est tout ce que je voulais faire dans cette première leçon.

Vous pourrez l'intituler :

Ce que nous avons en vue en entreprenant cette étude ; puis, du commencement le plus naturel et le plus sûr de la présente étude.

DEUXIÈME LEÇON

Le Jugement.

Juger, c'est-à-dire prononcer au dedans de soi sur l'existence ou les qualités des objets ou sur les relations qu'ils peuvent avoir entre eux, c'est l'office propre de la raison.

Et l'on juge bien si l'on *discerne* le réel de l'imaginaire, ce qui est bien à l'objet de ce que nous pourrions y supposer nous-mêmes, ce qui est de ce qui n'est pas. Et cela s'appelle discerner le vrai du faux.

En sorte que discerner dans un objet sa nature, ses qualités, son existence, sa place au milieu des objets avoisinants, ses rapports avec eux, c'est en définitive discerner ce qui est de ce qui n'est pas, ou encore le vrai du faux.

Voilà une première idée de la fonction propre de la raison, qui est de juger ; voilà une première idée du jugement. Et c'est bien ce discernement avec cette affirmation qui en

est inséparable, c'est bien ce discernement qui est le propre de la raison : κρίνειν, en grec.

Age de raison ou âge de discrétion, c'est la même chose.

Et quand on dit que la raison distingue l'homme de la bête, c'est cette puissance de discerner le vrai du faux, de prononcer au dedans de soi sur le vrai et le faux, que l'on a en vue.

Maintenant examinons de plus près cet acte propre de la raison, que nous nommons le jugement.

Le mot « jugement » est emprunté à la langue juridique. Le mot κρίνειν, qui a en même temps le sens de *discernere* et qui paraît l'avoir primitivement, est aussi de cette même langue juridique. Nous parlons par images, figurément : c'est une nécessité. Mais, parce que les affaires où il s'agit des intérêts humains et de la vie humaine même sont celles où l'importance de juger bien éclate d'abord le plus, et parce que, alors, l'acte intérieur est précédé, entouré, accompagné de beaucoup d'autres choses, cela n'empêche pas que tout jugement n'ait en réalité son ori-

gine première et comme sa première forme et son premier modèle dans cet acte intérieur lui-même.

Et là, intérieurement, juger est chose tellement propre à celui qui juge, que rien ne peut tenir lieu de sa décision intime. C'est, si je puis dire, un acte vital. Il n'y a pas de définition à en chercher. Il n'y a qu'à regarder ce qu'on fait quand on juge, et à essayer de traduire ce spectacle par des mots, le moins imparfaitement possible.

En ce moment-ci même, que fais-je? J'essaye de parler juste, depenser juste, de voir juste. Je me mets en présence de mon objet qui se trouve précisément être le jugement lui-même, etj'essaye de voir cetobjettel qu'il est et de n'en rien dire que je ne voie.

Tout cela se passe au dedans de moi. J'ai pu consulter, j'ai pu m'informer ici et là, mais quand il s'agit de prononcer, il faut que je prononce en moi-même.

Mais quoi, à ma guise, et en tirant de moi-même et de moi seul ma décision?

Non pas, mais en me conformant, par un acte qui est mien, à l'objet, à ce qu'il est pour

moi dans une sorte de *lumière intérieure*. Et, si je fais effort, c'est pour recueillir bien purs et bien complets les rayons de cette lumière intérieure.

Ainsi, voilà un premier point à noter : Je ne me sens pas, je ne me vois pas maître de prononcer comme il me plaît.

Grande est la différence entre une *fiction* et un *jugement*.

Encore que la fiction même ait ses règles et que la fantaisie n'y décide pas de tout, néanmoins, dans la fiction, j'arrange les choses, ou, si vous voulez, les souvenirs, les idées à ma guise.

Quand il s'agit de *juger*, je n'ai point cette liberté. Je suis assujetti à quelque chose d'autre que moi, et s'agirait-il de juger d'un mode de moi-même, là encore je trouverais quelque chose qui ne dépendrait pas de ma volonté présente et actuelle, une manière d'être *constitutive*, ou un *fait*. Je suis ainsi soit par nature, soit de par mes actes antérieurs, et il s'agit de voir ce qui est et de l'affirmer.

Cela éclate dans les sciences. Témoignage de l'activité puissante de l'esprit, elles témoignent aussi de son indispensable obéissance aux *données*, aux *faits*. Cela est vrai en mathématiques où le savant a pourtant affaire à des constructions de son esprit et à des abstractions pures. Il n'y fait pas ce qu'il veut, il n'en fait pas ce qu'il veut. Il rencontre à son action des limites, des barrières infranchissables, et des lumières, si je puis dire, invincibles.

Et, dans les sciences de la nature, si l'expérimentation est la preuve de la féconde imagination du savant et de son empire sur la nature, elle atteste en même temps que toutes ses hypothèses, les plus séduisantes, ont besoin d'être *vérifiées*, c'est-à-dire montrées *vraies*, justifiées par les faits, c'est-à-dire par ce qui est en dehors de l'esprit du savant et s'impose à lui. En sorte que le savant qui commande, ce semble, à la nature, et s'en rend maître, commence par obéir à la nature. Et le mot de Bacon est profondément vrai : *Natura non nisi parendo vincitur*.

Vous le voyez, dès que nous considérons

avec quelque attention cet acte intime, vital, essentiel de la pensée, le *jugement*, nous y trouvons deux choses : son intimité même, et qu'il suppose quelque chose d'autre que nous, à quoi il s'agit de se conformer en jugeant.

Ceci est élémentaire, et ceci est incontestable, et ceci est important.

Un autre point à noter, c'est que dans la vie réflexive qui est la nôtre, le jugement est exprimé ; l'affirmation est énoncée par des mots, même quand nous sommes seuls avec nous-mêmes. Le jugement est alors la *proposition*.

La proposition analyse la pensée, elle la décompose, elle isole et puis réunit, elle disjoint et puis rejoint divers éléments.

Si l'on ne considère le *jugement* que dans la *proposition* qui l'exprime, on risque d'en perdre de vue le caractère réel et vital.

Il semble n'opérer que sur des *abstraits* et avoir lui-même je ne sais quoi de *mécanique*. Il rapproche des mots.

L'abstraction est indispensable à l'esprit

humain. Mais elle n'est ni opération primitive ni opération finale. Elle *suppose* quelque chose d'antérieur à elle-même et elle *sert* à quelque autre chose qu'elle-même. Elle est un *moyen* pour démêler la connaissance donnée et pour revenir au réel.

Prenons pour exemple un homme dont il s'agit de se faire une idée.

Vous avez une première impression ; vous avez ensuite, l'ayant un peu pratiqué, votre expérience ; vous avez ce qu'on en dit. Vous voulez savoir *ce qu'il en faut penser*. Vous procédez par résumés, par comparaisons, en un mot par abstraction. Est-ce pour y rester ? Ne faut-il pas que cette sorte d'*image abstraite*, si l'on peut dire, reprenne corps et consistance et vie, qu'elle s'accorde avec les faits, qu'elle y trouve sa justification et vérification, et que vous ayez enfin de cet homme une vive et concrète idée ?

Les sciences de la nature réussissent par l'abstraction. On peut dire qu'elles substituent au monde sensible un monde abstrait. Et néanmoins, n'est-il pas vrai qu'elles-mêmes rejoignent la réalité ? Car enfin elles

nous permettent, avec leurs formules, d'agir sur les choses. Les lois connues sont pour nous des clefs qui nous rendent maîtres de ceci ou de cela dans la nature. On va du concret à l'abstrait, on ne demeure pas dans l'abstrait, on revient de l'abstrait au concret. L'abstraction n'est qu'un moyen de mieux se rendre compte de ce qu'est la réalité.

Donc, étudions les modes du jugement énoncé par des mots ; mais ne perdons pas de vue le caractère *réel* et *vital* du jugement lui-même.

Ce n'est pas une opération artificielle, c'est une opération toute vive. Nous l'avons vu, rappelons-le, posons cela comme un fait incontestable et qu'il importe de ne pas oublier, de ne pas négliger.

En même temps le jugement naît d'un contact entre l'esprit et quelque chose de donné à l'esprit, qui est la réalité, la réalité donnée, de laquelle il s'agit d'avoir ou de se faire une idée juste, en d'autres termes qu'il s'agit d'affirmer parce qu'elle est et comme elle est.

Tout jugement ne porte pas directement, immédiatement, sur l'existence proprement

dite ; mais tout jugement porte sur *une* existence. Car s'il s'agit de la *qualité*, d'un *mode* quelconque, ou de la *relation*, cela même doit être vu et affirmé non comme imaginaire, mais comme *appartenant* à l'objet considéré, donc comme y *existant*. Sans quoi l'on se trompe.

Et, n'eût-on en vue que des possibilités pures, la possibilité elle-même n'a de sens que par l'existence : c'est l'existence possible, ou ce n'est rien du tout.

Ainsi tout jugement implique quelque existence, ou juger est vain, sinon mensonger.

Du même coup, et c'est là le dernier point que je veuille noter aujourd'hui, tout jugement implique quelque *vérité*.

Puisque l'on n'affirme pas ce qu'on veut ni comme on veut, puisqu'il faut mettre sa pensée d'accord avec les faits, les données, les choses, les objets, et que sans cela elle est vaine et le jugement non valable, cet accord est précisément ce en quoi consiste la *vérité* du jugement lui-même. Nous l'avons déjà vu : le jugement qui affirme ce qui est, est un jugement *vrai*.

La vérité, caractère et qualité du jugement, en apparaît d'une certaine manière comme la *règle*. Chaque affirmation déterminée apparaît à qui réfléchit comme justifiée par certaines affirmations supérieures, implicites, qui sont comme les maximes générales, universelles, en vertu desquelles on juge.

Ainsi des jugements plus profonds et plus hauts, latents, motivent les jugements particuliers et explicites.

Je n'en veux donner aujourd'hui qu'un exemple :

Ce bâton, je le romps. En fer, je ne puis le rompre : jugement d'expérience, affirmation liée à une perception qu'elle ne dépasse pas.

Mais cette remarque, qui me frappe un jour : impossible qu'à la fois ce bâton soit rompu et non rompu.

Portée universelle de cette remarque. Impossible, où est-ce que je vois cela ? Dans les faits ? Non ; cela est vrai en soi, et m'apparaît vrai dans cette lumière intérieure dont je parlais plus haut, — et c'est universellement et nécessairement vrai, — et c'est une maxime dominante, une vérité fondamentale et de

principe, c'est, d'un mot, un principe qui est règle de la pensée ; et il n'y a pas de jugement particulier où cela ne soit impliqué, car le principe de contradiction ou principe de l'accord de la pensée avec elle-même — encore que non exprimé et non aperçu — est le soutien même de toute pensée. Cela ôté, tout se briserait ou tout s'évanouirait.

Acte vital, le jugement naît du contact de l'esprit avec la réalité donnée, et suppose des principes de vérité, un au moins, dont le caractère universel et nécessaire dépasse tous les cas particuliers et les impose à l'esprit lui-même comme une règle souveraine.

Voilà ce que m'apprend une première vue jetée sur le jugement.

TROISIÈME LEÇON

De la lumière intellectuelle.

Je juge par un acte intellectuel qui est *mien*, mais je ne juge pas pour cela à *ma* guise et comme il me plaît : je suis *assujetti* à quelque chose qui est sans moi ; il faut que je prononce d'après *ce qui est* ; mon jugement doit s'accorder avec les faits, avec les choses, avec les objets donnés, sans quoi ce serait une *fiction*, et non plus un *jugement* ni une *connaissance*. Le jugement n'a de valeur que s'il est vrai, et il n'est vrai que s'il est conforme à ce qui est, ou, en d'autres termes, si je pense d'après ce qui est, si j'*appréhende*, et *reconnais*, et *déclare* ce qui est.

Or, si je réfléchis sur cet office, ce rôle et cette nature du jugement, je ne tarde pas à m'apercevoir que certains jugements, au lieu de porter sur tel ou tel détail de la connaissance, déclarent plutôt ce sans quoi aucun autre jugement ne serait valable, certaines

6

conditions auxquelles tout jugement doit satisfaire pour être un jugement qui compte, certaines maximes constantes, indépendantes des circonstances de lieux et de temps, certaines lois ou règles de la pensée, règles indispensables, inviolables, règles universelles, règles essentielles et fondamentales.

Ainsi ce jugement : que la même chose ne peut pas, considérée sous le même aspect, être et n'être pas dans le même moment ; ou que l'on ne peut pas, dans le même moment, dire oui et non sur le même objet considéré sous le même aspect.

Arrêtons-nous sur cette sorte de jugement.

Énoncé par des mots, ce jugement est une proposition qui a pour caractères *l'extrême généralité*, *l'absolue nécessité* et *l'immédiate évidence*.

Ni l'on ne peut supposer *un cas d'exception*, c'est-à-dire une chose ou un esprit échappant à cette loi ; ni l'on ne peut supposer que *le contraire* puisse exister ni se concevoir ; ni l'on n'a besoin, pour l'admettre, d'autre chose que de *comprendre les termes mêmes* qui l'énoncent.

Extrême généralité, ou universalité : valable partout, toujours, en tout, pour tous les cas existants ou possibles ; valable *pour tous les esprits*, *puissants ou faibles*, *grands ou médiocres*, *pour l'homme et pour tout ce qui pense ou peut penser*.

Absolue nécessité : non pas nécessaire de cette sorte de nécessité de coutume, d'habitude, qui rend inséparables en fait des idées ordinairement associées ; non pas nécessaire de cette nécessité hypothétique, conditionnelle, qui est celle de la loi physique vérifiée, à laquelle néanmoins concevoir des exceptions, des dérogations, des limitations n'est pas impossible ; mais nécessaire de cette nécessité qui se traduit par *l'impossibilité du contraire*, lequel contraire serait absurde, radicalement *absurde*.

Immédiate évidence : une telle proposition s'impose à l'esprit par son évidence propre ; comprendre les termes qui servent à l'énoncer, c'est l'admettre elle-même ; ces termes mis en présence, la combinaison qui s'en fait n'a pas à être *vérifiée*, ni *contrôlée*, ni *garantie* par quoi que ce soit. Comprise, elle est

admise ; vue, elle est déclarée vraie. *Verum index sui. C'est vrai de soi, connu par soi.*

Cette proposition énonce *une vérité* : une vérité régulatrice, une vérité fondamentale, une vérité *première. Elle a une lumière propre qui se répand sur le reste.*

En présence d'une telle vérité, nous saisissons *la lumière intellectuelle comme à sa source.*

Arrêtons-nous donc ici, et tâchons de bien voir ce que nous faisons quand nous reconnaissons une telle vérité.

Qu'est-ce qui nous la *fait* déclarer *vraie* ?

Cette question a plus d'importance qu'il ne le semble tout d'abord.

La déclarons-nous vraie parce qu'elle *s'impose* à nous ?

Ou est-ce parce que nous la *voyons telle* ?

Si c'est parce qu'elle s'impose à nous, notre soumission est aveugle. Nous sommes ainsi faits, ainsi constitués que nous ne pouvons juger autrement. C'est une nécessité de notre nature intellectuelle. Rien de plus. C'est beaucoup sans doute. Mais je puis supposer que d'autres esprits seraient faits

différemment, ou que les choses ne s'accorderaient pas avec cette manière de concevoir. Nécessité humaine, nécessité intellectuelle (de tout sujet pensant, si l'on veut), mais laissant le dernier pourquoi sans réponse . c'est comme cela, pourquoi est-ce comme cela ? Je suis forcé, pourquoi suis-je forcé ?

Si je déclare la proposition vraie parce que je la connais vraie, il n'y a plus rien à chercher.

Je la connais vraie. Cela dit tout. La connaissant vraie, je la connais universelle et nécessaire ; *sa vérité fonde son universalité et sa nécessité* ; je l'étends à tous les cas, à tous les esprits, *parce qu'elle est vraie* ; je la déclare *loi* inviolable des esprits, *parce qu'elle est vraie* ; j'en dis le contraire absurde et impossible en soi, *parce qu'elle est vraie*.

Voilà la différence entre les deux manières de la prendre.

Laquelle choisirons-nous ?

Celle que l'examen même de notre pensée nous montrera existante en fait.

En fait, quand j'affirme cette proposition, *la raison que j'ai de l'affirmer*, dès que j'en

comprends les termes, c'est qu'elle est évidente, immédiatement évidente, évidente de soi, ou, ce qui revient au même, *connue de* soi et *par* soi.

Quand je connais une vérité par une autre vérité, deux cas sont possibles : ou je vois que la seconde vérité dérive de la première, ou je vois que nier cette seconde vérité, ce serait me contredire. Le premier mode me satisfait davantage, parce qu'il est instructif et que là tout est lumineux. Le second est moins satisfaisant, quoique non moins sûr : c'est que, dans cette *réduction a l'absurde*, je suis *contraint*, sans être *éclairé* ; je ne vois pas *en quoi* ni *pourquoi* je dois dire oui, je vois seulement qu'il faut dire oui.

Mais ce rapport avec une vérité première évidente de soi est lui-même vu, connu, et cela suffit à me rassurer ; et, cette vérité elle-même, je la connais vraie en soi, de soi, par soi. La réduction à l'absurde peut n'être pas éclairante le principe; de contradiction en face duquel elle me place est, lui, lumineux. Il est *clair* que la *même* chose ne peut pas à la fois être et n'être pas, et que la pensée,

par conséquent, ne peut pas sur la *même* chose dire à la fois oui et non. Cela est clair, d'une clarté primitive, prise à la source même et de l'esprit et des choses, si je puis dire. Je vois clairement qu'*il n'y a plus de pensée, cette condition ôtée*, et que, *si l'être et le non-être coïncident et se confondent*, c'est l'universel chaos. Taisons-nous, renonçons à penser, si cette clarté-là n'est pas une clarté primordiale, et si cette connaissance première n'est pas une connaissance au sens simple et complet du mot.

Connaître, ce n'est pas raisonner, encore moins argumenter, encore moins créer des fictions. La fiction s'oppose à la connaissance : la fiction crée son objet, la connaissance le suppose. Argumenter et raisonner sont moyens de connaître, mais ne sont pas connaître. Toute la peine qu'il faut prendre pour connaître, ce n'est pas « le connaître ». Travail indispensable, labeur nécessaire et noble, sans doute, mais opération préparatoire. Connaître, en définitive, c'est saisir ce qui est, c'est *voir* ou *entendre* ce qui est.

Toute connaissance est dans la lumière.

Toute connaissance est vraie, ou perception de vérité. Toute connaissance est conforme à l'être, ou expression de l'être dans la pensée, ou perception et affirmation de l'être.

Si la connaissance n'est pas cela, dans son fond très simple et irréductible, qu'est-elle donc ?

Et pourquoi attachons-nous tant de prix à connaître ?

Ne confondons pas, de grâce, la connaissance avec ce qui la prépare.

Et je ne prétends pas non plus que toute connaissance est *intuition*, si par là on entend une vue d'emblée, pénétrant les choses de part en part, n'y laissant rien d'obscur, rien d'inexpliqué.

Mais je dis que toute connaissance est perception, que toute connaissance suppose et implique quelque donnée, et quelque objet, et quelque être, que précisément il s'agit de discerner et de déclarer.

Je dis (et par là je reviens à ce que j'avais proprement en vue d'étudier dans cette leçon), je dis qu'une vérité première, une vérité évidente de soi, comme celle que j'ai prise pour

exemple, c'est non pas une nécessité *aveuglément subie*, mais une *lumière*. C'est chose vue, connue comme vraie, dans une clarté intérieure.

Il ne me reste qu'à distinguer cette clarté de celle des sens et de l'imagination, pour laquelle, entendez-le bien, je ne professe et ne me crois en droit de professer aucun mépris. Je *distingue* seulement.

Il y a la clarté de l'*image* et il y a la clarté de l'*idée*.

Ce monument que j'ai vu, admiré, je le retrouve dans ma pensée : image nette, précise, vive.

L'idée qu'il m'a paru exprimer, c'est déjà autre chose. Elle est claire, d'une autre façon.

Et l'idée générale, et la maxime très générale, exprimant une vérité évidente de soi, quelle en sera la clarté ?

Tout objet sensible disparaîtra. Ou ce ne sera qu'exemple d'une application de la vérité ; mais la vérité tirera d'ailleurs sa clarté.

Elle ne la tirera même d'aucun fait. Elle dominera tous les faits.

D'où la tirera-t-elle donc ? D'elle-même.

Et sa clarté même sera sa garantie.

On ne la contrôlera pas, on ne la vérifiera pas. Elle sera vraie *par elle-même. Vera et nota per se. Verum index sui.*

Elle est vraie, et je vois qu'elle est vraie ; je vois qu'elle est vraie par elle-même. C'est pourquoi je la nomme première, et je dis que c'est un principe, un principe premier.

Le tout est plus grand que sa partie : principe, mais non premier.

Le principe de contradiction : principe premier. Je suis là au commencement, c'est-à-dire à la source. Cela ôté, il n'y a plus rien ; cela posé, le système des connaissances suit. Et là, à la source, il y a, répétons-le encore, il y a lumière : la raison de l'affirmation, c'est l'évidence, c'est la perception claire, ou la claire aperception de la vérité connue.

QUATRIÈME LEÇON

Réflexions et remarques sur les différentes façons de considérer la pensée pour en faire l'étude.

J'essaye de me tenir loin des disputes d'écoles et de ne pas me faire un ordre artificiel. Ayant pour objet d'étude la raison, j'essaye de reproduire le mouvement naturel de l'esprit appliqué à se rendre compte de cette essentielle opération, le jugement.

Dans tout jugement, je découvre, avec un *acte* qui est proprement mien, quelque chose qui n'est pas mien, une *donnée* ; et, plus j'approfondis le fait de *connaître*, plus je me convaincs que la connaissance *ne crée pas* son objet, mais le *suppose*. Le jugement n'a de *valeur* que s'il *est vrai*, et il *n'est vrai* que s'il *déclare*, non ce que nous mettons dans les choses, mais ce que nous y apercevons, ce qui s'y trouve, ce qui y est, — *ce qui est*.

En même temps, tout jugement implique une condition au moins, sans laquelle il n'y

aurait plus ni affirmation, ni connaissance, ni pensée d'aucune sorte, ni aucune existence non plus : cette condition, c'est que la même chose ne puisse pas à la fois être et n'être pas, étant considérée sous le même aspect, et que la pensée ne puisse pas, sur la même chose considérée sous le même aspect, dire à la fois oui et non. Cela, c'est une vérité, une vérité première. Et la raison de l'affirmer, c'est que, comprenant les termes qui énoncent la proposition, cette proposition est connue vraie. La lumière intellectuelle, immédiate ici, est la garantie de la vérité. Je vois dans une lumière intérieure la vérité. Je connais vraie immédiatement la vérité première. Et c'est dans la même lumière intérieure que tantôt d'une façon immédiate, tantôt d'une façon médiate, je discerne le vrai du faux, c'est-à-dire je déclare qu'une chose est, ou ce qu'elle est, c'est-à-dire encore, je juge. Et cela, c'est penser.

Je remarque ici que, dans toute cette étude, je parle de ce que je trouve en moi, et en même temps je dis avec assurance que cela se trouve aussi en vous, en tous, en l'homme.

Ma pensée, ce qui en est la condition, le caractère, est aussi le caractère ou la condition de *votre* pensée. *Je généralise sans aucune inquiétude.*

Ceci vaut peut-être la peine d'être examiné.

Est-ce que toute constatation faite sur ma pensée a nécessairement cette généralité ?

Non pas.

Il y a donc manière et manière de prendre en soi la pensée pour l'étudier. C'est toujours en moi que je regarde la pensée, moi que je regarde penser : mais je me considère et je considère la pensée de diverses manières.

Il y a à faire ici, sur les diverses façons de considérer la pensée, des réflexions, des remarques, propres à en éclaircir la nature.

1° Je puis considérer *ma pensée* dans ce qu'elle a de *singulier*, d'*individuel*, de *personnel.*

Et ici, deux façons encore de la prendre, la pensée actuelle, et la pensée habituelle.

a) La pensée du moment, fugitive, éphémère, — ce que je fais au moment précis où

je pense, — heureuse ou non, facile ou non.

b) La pensée qui dure, qui se prolonge, qui devient *habituelle* et comme *permanente*, non l'idée *fixe*, mais l'idée *dominante*, principale, maîtresse, directrice ; — et, en dehors de toute pensée actuelle, une certaine *forme* de la pensée, ou un certain *tour*, ou encore un certain *ton*, je dirais bien aussi une certaine *couleur*, et je dirais encore une certaine *pente* : toutes expressions qui ne disent pas seulement retour *fréquent* des mêmes idées, penser fréquemment à telle chose, mais qui indiquent une *habitude*, une prédisposition, un *avoir*, quelque chose de *constant* qui préforme le reste, une tendance active, qui va, qui mène à l'acte.

Si je me connais bien, je puis arriver à saisir ma physionomie intellectuelle propre, ma manière à moi de penser, — puissante, ou non.

Tout cela, c'est ma pensée.

D'une part : ce que je pense *hic et nunc* et comment je pense.

D'autre part : ce que je pense habituellement et comment je pense habituellement.

En d'autres termes, mes idées, et mes jugements ; et mes maximes, mes règles, du moins mes façons ordinaires de juger, avec la façon de m'y prendre pour examiner et pour décider, le biais dont je regarde, la méthode que j'adopte pour chercher, l'esprit dans lequel je cherche ou je conclus.

Il y a quelque intérêt à se rendre compte de tout cela.

Intérêt de *curiosité* ; danger aussi, si l'on s'y attarde, plaisir de dilettante : se regarder vivre, et ne plus vivre ; *s'intéresser au spectacle* de la vie, et *se désintéresser de la vie* elle-même. Mais, modérée, réglée, cette curiosité est légitime.

Et il est utile de se connaitre : on ne prend pas son parti de ce que l'on trouve en soi d'infirme, de défectueux. Sans tout bouleverser en soi, ce qui emporterait le bon avec le mauvais, on tâche, se connaissant, de se réformer. Il y a pour chacun un *De emendatione intellectus* à entreprendre. Ne prenons pas notre parti de tel travers intellectuel, de tel dérèglement d'esprit, de telle habitude de penser vicieuse ou simplement imparfaite,

de telle pente fâcheuse : il y a à améliorer, à corriger. Et comme sans doute il est de l'homme raisonnable de conduire son esprit au lieu d'être entraîné au hasard, il est bon de se connaître, car je ne vois pas comment, ne se connaissant pas, on prétendrait se conduire.

2° Je remarque maintenant que ce que je fais pour moi-même, je puis le faire et je le fais continuellement pour les autres. La pensée individuelle surtout en ce qu'elle a de permanent et d'habituel, et les autres, voilà un objet d'études très fréquent.

Je ne suis pas dans la conscience des autres, mais j'observe leurs faits et gestes, je recueille leurs paroles, et interprétant tout cela à l'aide de ce que je sais de moi-même, je disserte de l'esprit et de la pensée des autres. J'appelle cela de la psychologie : non si par psychologie j'entends étude scientifique, il n'y a pas là encore de science ; mais ce sont des *monographies* psychologiques, si je puis dire, et intéressantes, elles aussi, d'un double intérêt : intérêt de curiosité,

souvent un peu vaine, mais très agréable ; plaisir de *pénétrer* dans l'esprit des autres et d'en saisir la *forme constante* ; étude très ardue (il est difficile de réussir, et les procédés les plus à la mode sont, peu de temps après, jugés fautifs), mais enfin étude instructive pour la psychologie, et, quand il s'agit d'esprits qui en valent la peine, instructive pour la critique et pour l'histoire ; — intérêt aussi de *pratique*, car cela, donnant des vues sur les hommes, sert pour les manier.

3° Je puis, de la même manière, étudier la pensée non plus dans un individu, mais dans un groupe : le « normalien » (un certain type de pensée, qui est le type « normalien ») ; le jeune homme, le « jeune » en cette fin de siècle ; le Parisien ; le Français ; le type latin, le type germanique, le type slave ; l'Européen ; les *pensées* et les *façons de penser* ; ce qu'on pense et la façon de penser ce qu'on pense ; les idées ordinaires, communes, *dominantes*, au sens de *répandues* et au sens de *dirigeantes*, et la manière dont elles sont

acquises, dont elles naissent et se développent, avec les influences diverses que subissent les esprits : l'hérédité, la race, le milieu, etc. Tout cela est difficile, très difficile ; et grand, très grand est l'intérêt de ces sortes d'études : intérêt historique (sortes de monographies encore, mais de groupes), intérêt philosophique (marche de l'esprit humain).

4° Ce n'est aucune de ces trois manières de faire que je pratique ici : je n'ai en vue aucune de ces monographies, ni la mienne, ni celle d'autres esprits, ni celle d'un groupe.

C'est la pensée *humaine*, la pensée de l'homme, que je prétends étudier au moyen de la mienne, avec la mienne, *dans* et *par* la mienne : non pas mon esprit à moi seul ; mais celui des autres hommes, ou, plus exactement, *de l'homme* : et cela dans les formes stables, dans les dispositions permanentes, dans la *généralité constante*, dans la constitution même ou manière d'être *constitutive* et dans l'*essence*. Je prétends dire : ainsi est fait l'esprit de l'homme ; ainsi est *constitué* l'esprit de l'homme, précisément en ce qu'il

a d'*humain*, c'est-à-dire de *commun à tous les hommes, se retrouvant dans tous, parce que c'est ce qui est propre à l'homme et lui est essentiel.*

Donc, ce qui — les apports de l'hérédité étant mis à part, hérédité déterminée, celle de la famille, celle de la race — demeure partout le même, et ce sans quoi on ne voit pas comment ce serait encore penser, ou comment penser serait encore possible, et du même coup comment ce serait encore un homme que l'on considérerait, *si cela manquait.*

Ainsi, ôtez toute idée générale : plus de pensée et plus d'homme ; car sans doute c'est bien cette faculté d'avoir des idées générales qui est *une* des choses principales qui distinguent l'homme de la bête.

Et encore, ôtez toute mémoire : plus de matière en quelque sorte à la pensée elle-même, et plus d'homme non plus : c'est une condition de la pensée humaine, et c'est un caractère distinctif de l'homme de discerner le passé et l'avenir. Affaiblissement, disparition partielle de la mémoire n'abolissent pas la

pensée, ni l'homme. Mais abolition totale emporte la pensée et l'homme. Et, avec absence totale (sans au moins germe), vous n'êtes pas dans l'ordre humain.

5° Réfléchissez, maintenant, d'une manière plus profonde.

Vous verrez que telle condition *humaine* de la pensée n'apparaît pas *pour cela* comme *indispensable* à toute pensée ; c'est quelque chose qui tient à la *nature humaine*, non à la *nature de la pensée*.

Voilà une nouvelle distinction, et importante.

Connaissant la pensée *dans* et *par* notre pensée, nous ne sommes donc pas pour cela *bornés* à l'*humain* ? Nous sommes donc capables de trouver, de voir que tout ne se termine pas à ce qui est en nous, et que de la pensée il y a un certain type qui *passe l'homme même* ? qu'il y a *autre chose* que l'homme, et *plus*, et *mieux* ?

Parmi les hommes déjà, nous distinguons des *degrés*. Les uns ont l'esprit plus *puissant*, les autres moins. Et ce qui nous paraît puis-

sance plus grande, c'est d'atteindre *l'objet par moins de détours* ; c'est que certains moyens, indispensables aux faibles, soient *supprimés* ; c'est que de certaines lenteurs et de certaines précautions on puisse se passer. — Ainsi dans le calcul ; ainsi dans la solution de certains problèmes mathématiques. Promptitude, sûreté, étendue aussi et ampleur : les bornes de la raison semblent reculées pour certains ; ils voient plus loin, ils ont des vues qui manquent au vulgaire. Et encore, du langage où les médiocres s'empêtrent ou s'amusent, ils se font un instrument merveilleux, et la pensée y transparaît et on oublie que c'est expression : tant la pensée même est là toute vive !

Mais voici que nous concevons que tous ces moyens, dont les esprits puissants usent si bien, soient complètement supprimés. Nous concevons cela. Et ce n'est pas chimère, puisque par là *la pensée est plus et mieux elle-même.* L'objet atteint sans circuit, sans labeur, par opération vive : toute la *sûreté* de l'analyse sans la lenteur pénible et sans l'éparpillement à redouter ; toute la puissance

de la synthèse sans le danger du vide où précipite la généralisation hâtive.

Pourquoi pas ?

Oui, pourquoi pas ? Pourquoi pas une pensée ample, forte, haute ? C'est *plus* et *mieux* que la *pensée humaine* ; mais pourquoi ce qui est pour nous l'*idéal* ne serait-il nulle part ailleurs le *réel* ? Qu'est-ce qui, en soi, empêche une telle pensée d'être ?

Ainsi je conçois une façon de penser supérieure à l'humaine pensée, plus dégagée de tout ce qui est moyen pour l'homme (et souvent obstacle) et qui n'apparaît pas comme nécessaire en soi pour penser.

6° Je puis davantage.

Cette pensée a cela de semblable à la pensée humaine, que, comme elle, elle est soumise à la loi du *devenir* : pour elle il y a passé, présent et futur, pour elle il y a succession. Elle n'a pas l'*omniprésence*.

Cela même, est-ce essentiel à la pensée en tant que pensée ?

Non. Je vois clairement que non.

Supprimons-le donc.

Seulement, si je le supprime, je ne sors pas seulement de l'ordre *humain*, je sors de l'ordre des êtres finis, bornés, créés, les seuls dont mon expérience me permette d'avoir une idée directe.

Je puis donc dire que la pensée, en soi, en son essence, dépasse toute mon expérience, et je le sais, je le vois clairement.

Je le vois clairement, car je vois clairement qu'entre la *pensée* et le *devenir* il n'y a aucune liaison nécessaire.

Donc : je vois qu'affranchir la pensée du *devenir*, ce n'est pas lui faire tort. *Tout au contraire*. C'est faire qu'elle soit *plus et mieux la pensée*. D'une pensée affranchie du *devenir*, je n'ai, je ne puis avoir aucune expérience, mais je vois, je sais que la pensée gagne à cet affranchissement. *C'est contraire à toute l'expérience*, mais *c'est conforme à l'essence de la pensée*. L'*omniprésence* n'appartient, ne peut appartenir à aucune pensée finie, mais c'est ce à quoi tend la pensée finie ; et plus elle s'en rapproche, mieux elle vaut. C'est l'*idéal*, et rien n'empêche que ce soit la *réalité* : la réalité sans

les bornes dont nous avons l'expérience, donc *transcendante*, mais réalité encore *et même d'autant plus réalité* : ce qui borne n'ajoute pas sans doute, mais ôte ; et si c'est la borne qui est ôtée, l'être est d'autant plus et d'autant mieux, et tout positif, sans négation, tout être, sans non-être. La pensée n'est-elle pas *plus* et *mieux* pensée, si elle ne refoule dans les ténèbres et comme dans le non-être rien d'elle-même ?

Il reste un dernier point à examiner. Toute pensée, dans le domaine de l'expérience, toute pensée humaine, toute pensée finie suppose des *données* et une *lumière* qui est aussi une *donnée*.

Est-ce de l'essence même de la pensée ? C'est ce que nous examinerons dans la prochaine leçon.

CINQUIÈME LEÇON

Suite des réflexions et remarques sur les différentes façons de considérer la pensée pour en faire l'étude. — La pensée et les données de la pensée.

Je cherche à épurer l'idée que je me fais de mon objet d'étude : la pensée. Comment savoir ce qu'est une chose si l'on n'y distingue ce qui est *proprement d'elle* et ce qui s'y ajoute ou s'y mêle, ce qui lui est *essentiel* et ce qui ne s'y présente que par accident? Je tâche de trouver *ce qu'il faut* pour que la pensée soit pensée, et ce qu'il faut pour qu'elle soit *le plus* et *le mieux* pensée. Méthode naturelle, que j'emploie pour ainsi dire d'instinct toutes les fois que je veux prononcer en connaissance de cause sur une chose quelconque : je tâche de pratiquer ici cette méthode avec réflexion.

J'ai vu ce que c'est qu'étudier ma pensée à moi, actuelle et puis habituelle ; la pensée

d'un autre homme; la pensée d'un groupe d'hommes; la pensée humaine; et au-dessus de la pensée humaine, j'ai, supprimant ce qui paraît tenir à la nature humaine, non à la nature même de la pensée, j'ai vu que la pensée plus prompte, plus sûre, plus ample, plus haute, sans avoir besoin de ce qui chez l'homme en est la condition, n'est que plus et mieux pensée. Et je me suis enhardi jusqu'à affranchir la pensée de la loi du *devenir*. J'ai franchi alors non pas l'ordre humain seulement, mais l'ordre fini tout entier, l'ordre créé, car une telle pensée, sans devenir, ne peut être que dans l'Être par soi.

Je me demande maintenant si cette autre condition de ma pensée et de toute pensée créée, à savoir que *penser suppose et implique des données*, si cette condition, dis-je, est essentielle ou non à la pensée; si en affranchir la pensée, c'est détruire la pensée, ou faire que la pensée soit plus et mieux pensée. Tel est l'objet de la présente leçon.

Je cherche, pour m'exprimer, les formules

les moins techniques, les moins savantes; je tâche d'en trouver qui soient simples, naturelles et, avec cela, précises.

Si j'examine ce qui est *en* moi et qui m'étant connu est *pour* moi, je trouve qu'il y a, dans une région très claire, ce que je *fais* : c'est ce qui tient de ma *volonté* son origine, son progrès, son achèvement. Mon œuvre peut s'appliquer à une chose subsistante hors de moi : elle n'en est pas moins le produit de mon *art*, elle est *par* moi; la matière avec laquelle je l'ai faite m'était *donnée* : le reste est tout *de moi* et *par moi*, ce semble.

Ce que je fais, c'est encore, non plus mon art, mais mon *action* proprement dite : l'effet d'une *résolution pratique*. Par exemple, j'agis courageusement. Cet acte courageux est accompli dans des circonstances *données*, l'occasion d'agir m'est *donnée*; l'acte même est *par moi*.

Il y a encore *en* moi et *pour* moi ce qui est, non point par *opération volontaire*, mais par *opération naturelle*. La claire aperception de la vérité connue est mienne, elle est *en* moi, et *pour* moi, et *par* moi, car si ce n'est pas

moi qui aperçois, il n'y a plus de connaissance. Mais cette opération, prise en soi, est le fait, non de ma volonté, mais de mon être doué de pensée; je puis dire qu'elle est le fait de *ma nature*, c'est-à-dire de quelque chose qui est en définitive *sans* moi. Tout à l'heure, si j'avais approfondi, j'aurais déjà retrouvé la part de ma nature, en considérant ce que je fais et ce qui est l'effet d'une résolution pratique. Ici c'est *d'emblée* que je trouve ma nature : voilà *en* moi et *pour* moi quelque chose qui est *par* moi, un *acte*, une *opération*, mais par moi en tant que *nature*, non en tant que *volonté*.

Qu'est-ce à dire, ma *nature*? Ce *avec quoi, comme quoi* je suis né; ce qui est *fait pour moi* sans participation de ma volonté propre; ce que j'ai reçu et reçois pour ainsi dire sans cesse : ce qui m'*a été donné*, ce qui m'*est donné*.

Voilà une première donnée, indispensable, sans laquelle ma pensée ne subsiste plus, ne se conçoit plus : *je suis donné moi-même à moi-même*.

Que si maintenant je considère la pensée

du côté de *l'objet* connu, que dirai-je, naturellement, en toute simplicité et droiture, de cet objet, quel qu'il soit, sinon qu'il est *pour* moi, *sans* moi? Il est *pour* moi, et c'est précisément le connaître que de pouvoir dire qu'il est *pour* moi. Abstraction faite de ma connaissance et de ma pensée, il est pour moi comme s'il n'était pas, ce qui revient à dire qu'il n'est pas *pour* moi : eu égard à moi, par rapport à moi, il n'est pas, tant qu'il m'est inconnu. Mais mon regard, en l'apercevant, ne le crée pas; pas plus que mon œil, en découvrant l'étoile au firmament, ne l'y a fait naître. Du moment que je connais, c'est qu'il y a quelque chose qui est — comment dirai-je? — *posé* dans l'être indépendamment de la connaissance que j'en acquiers : quelque chose qui est, non par mon fait, non par mon opération volontaire, c'est trop manifeste, mais non pas même par mon opération naturelle : quelque chose qui est *sans* moi, et que je découvre et aperçois. C'est ce que je veux dire quand je parle de l'*objet* de la connaissance, de l'objet à connaître ou connu : l'objet n'est objet que parce que, comme tel, il

est *pour* moi *sans* moi, ni ma volonté ne le produisant, ni la connaissance même que j'en ai ne faisant en aucune manière son être.

Voilà des distinctions naturelles, élémentaires, qu'il faut prendre la peine de faire et avoir soin de maintenir, sans quoi tout se brouille.

Insistons : *connaître* n'est en aucune façon *faire être*.

Connaître, c'est, par un acte propre, irréductible à tout autre, par un acte *mien*, prendre en moi, avoir d'une certaine manière *en* moi et *pour* moi ce qui, de soi, est *sans* moi, ce qui est posé, constitué dans l'être indépendamment de ma volonté, indépendamment de ma connaissance, indépendamment du regard qui me le manifeste, du tact qui fait qu'il commence d'être pour moi.

Ma connaissance le fait être *pour* moi parce que précisément il *est* sans moi.

La vieille formule est bonne : la connaissance *suppose* son objet et ne le *fait* pas.

De quelque façon que vous puissiez essayer ensuite d'expliquer cette *appréhension* ou *assomption* ou *intussusception*, si l'on peut

dire, ou encore *perception* et *aperception*, toujours est-il que cet acte incomparable, indéfinissable, irréductible à tout autre, simple, primitif, original, qui est la connaissance même, la connaissance précisément prise, abstraction faite de toutes les opérations préparatoires ou concomitantes, cet acte, dis-je, consiste à saisir ou à voir ce qui est *donné*.

C'est incontestable, c'est incontesté. Oui. Mais c'est oublié, c'est négligé. Aucune philosophie sérieuse ne supprime toute donnée. Si Berkeley réduit l'objet au *percipi*, s'il transporte l'*esse* au *percipere*, ce n'est pas qu'il fait de notre connaissance la source de l'être; il met celle-ci dans l'esprit divin. Kant admet la *donnée* sensible; il ne la nie, il ne la supprime jamais. Si c'est là du *réalisme*, toute philosophie est réaliste par là, car toute philosophie admet *quelque chose de donné*, *quelque chose qui est pour moi sans moi*, *indépendamment de moi*. On parle beaucoup aujourd'hui de *représentation* dans l'esprit : sans jeu de mots aucun, la *représentation* suppose une première *présentation*, une *présence* de quelque chose qui n'est pas moi, qui est sans

moi, un *non-moi* primitif : non pas seulement du *non-voulu*, mais du *non-perçu* qui est *apte à être perçu*, et qui *tient cette aptitude d'ailleurs que du sujet percevant*. Au moins cela, ou il ne faut plus parler de perception, ni de connaissance, ni de pensée.

La sensation, la perception sensible, dans n'importe quelle théorie, implique cela : quelque chose qui est *pour* moi, mais *sans* moi, sans ma volonté, sans ma connaissance, sans mon esprit.

Et cela est vrai de mon propre être, quand je l'aperçois et qu'il est pour moi objet de connaissance.

Je connais ce que je fais, et ma connaissance n'en est pas le principe : elle suppose ce qui est fait pour elle, sans elle.

Je me connais dans ma nature, et me voilà revenu à ce que je constatais tout à l'heure : dans ce qui est *mien*, dans ce qui est *moi* je retrouve le *non-moi*, ce qui est le fait d'autre chose que moi. Ma non-volonté, ma non-opération est à la racine demon être. Ma connaissance ne fait ni mon être ni les lois de mon être. Elle saisit, elle voit, elle *déclare que* je

suis et *ce que* je suis. C'est fait pour elle, sans elle. C'est donné. Je suis donné à moi-même. Je répète ce que j'ai constaté une première fois tout à l'heure. Il le faut. L'ordre le veut ainsi. Ce n'est pas digression, ce n'est pas non plus piétinement sur place. C'est perpétuel retour, par toutes les avenues, au point qui importe et où tout ramène.

Ainsi, quand je connais, je connais d'une part quelque chose qui n'est pas moi, qui n'est point *par* moi : toute chose connue, autre que moi; et d'autre part, moi, qui, étant donné moi-même à moi-même, suis *pour* moi *sans* moi, moi aussi, et ne suis pas non plus *par* moi.

Je trouve l'objet extérieur *fait* pour moi. Je me trouve moi-même *fait* pour moi. Fait primitif, *donnée* primitive, indispensable.

De cette double nécessité, — nécessité de quelque chose de donné en dehors de moi, et en moi, — de cette double nécessité, quel moyen d'affranchir la connaissance, la pensée ?

Aucun. Aucun, à moins de changer la

fondamentale condition de toute existence atteinte par l'expérience ou imaginable selon les analogies de l'expérience.

Aucun, en d'autres termes, à moins de concevoir l'être ne tenant d'ailleurs rien de ce qu'il a, rien de ce qu'il est.

Mais cela, c'est contraire à toute l'expérience.

Est-ce contraire à l'essence de l'être ? et, sinon, sera-ce compatible avec la pensée, ou contraire à l'essence de la pensée ?

Cette condition de tout être connu par expérience ou selon l'expérience étant ôtée, l'être demeure-t-il, la pensée demeure-t-elle ? et demeurant, sont-ils diminués, ou exaltés ?

Voilà la question.

La réponse, la voici :

Être, et tenir d'ailleurs la source, le principe de son être ; donc avoir en soi quelque chose de reçu, de donné : c'est être moins à soi, moins soi, que si l'on était de soi et par soi tout ce que l'on est. Poussons. Il n'y a qu'un moyen d'être pleinement, c'est d'être *par soi*. Autrement on a toujours en soi un

être mêlé de *n'être pas*, un fonds qui *est* en un sens et qui en un autre sens *n'est pas*, une existence virtuelle, potentielle, en espérance, en promesse, et *dépendante*, et se développant, un *devenir*.

Ce n'est pas la *pure* et *pleine* idée de l'être.

L'être *tout être*, je ne dis pas *tous les êtres*, je veux dire sans aucun mélange de *non-être*, c'est l'*être par soi*. *Tout être* et *tout acte* : être pur et acte pur : c'est tout un.

Une telle idée n'implique aucune contradiction. Elle contredit l'expérience, elle ne renferme en soi aucune contradiction. On ôte la limite à l'être, on n'ôte pas l'être. C'est plutôt dans l'expérience que l'être, ayant des limites, souffre pour ainsi dire un démenti et est contrarié, presque comme contredit. L'être pur, plein, à son *summum*, l'être le plus et le mieux être, qui l'empêcherait d'être ?

J'ai l'air d'aller bien vite, après des commencements si humbles. Je ne m'en excuse pas, je dis seulement que je ne fais pas de théorie. Je constate. Je ne repousse pas les appels, pour ainsi dire, de la pensée. Je ne

ferme pas les yeux devant les horizons qui s'ouvrent naturellement devant moi. Je vois, je vois clairement que mon être qui n'est point *par* soi et tout être qui n'est point *par* soi, c'est un être limité, borné, mêlé de non-être, ayant dans un autre être sa raison d'être et le principe de son être. Ainsi de tout être ayant à proprement parler une *nature* ou, en d'autres termes, de tout *être créé*.

Par contraste, je vois que l'idée pure, pleine, haute, de l'être, n'est réalisée que dans l'être *par* soi, qui est tout ce qu'il est, non pas précisément par *nature*, mais par *essence* : ayant en soi la raison et le principe et de soi et de tout.

Je ne puis rien dire de plus pour le moment. Mais je le dis. Je le dis, parce que je le vois.

Et la pensée, maintenant, qu'en dirons-nous ?

Nous dirons :

Qu'affranchie de toute non-connaissance, de toute non-pensée, elle est le plus et le mieux elle-même ; et que, précisément, elle

ne peut être affranchie de toute non-connaissance, de toute non-pensée, que dans l'être par soi. Là où quelque chose lui est donné, si claire que soit la donnée, quelque chose échappe à la pensée ; la première origine.

Ce qui n'est point *par* moi a quelque chose d'obscur, d'impénétrable pour moi, quelque chose de voilé, de mystérieux : la première origine. Et moi-même, à moi-même je suis par quelque côté « une énigme et l'objet d'une éternelle et impénétrable question ».

Où aurez-vous la pensée toute claire, toute pure, toute pleine, toute pensée? Là, et là seulement où vous aurez *l'être tout être*.

Donc, prétendre se passer de *données*, c'est se prétendre existant par soi, c'est se faire Dieu. Folie. Mais prétendre que la connaissance sans données est impossible en soi, c'est déclarer l'être par soi impossible, c'est déclarer Dieu impossible. Autre folie.

Reconnaissons notre condition et celle de tout être créé : *aucune connaissance, aucune pensée sans données*.

Reconnaissons aussi qu'il n'y a pas de raison pour que cette condition soit la condi-

tion unique, essentielle, de l'être et de la pensée. Tout au contraire. Il y a une raison, et claire et décisive, pour que l'être borné ne soit pas le seul : c'est qu'il suppose l'être plein; et celui-ci seul a en soi la raison de soi et de tout le reste. Il y a une raison pour que la pensée bornée ne soit pas la seule : c'est qu'elle suppose la pensée pleine, laquelle seule a en soi la raison de soi et de tout le reste. *La pensée comme telle, comme pensée, ne fait jamais son objet, elle le suppose* : mais dans l'Être par soi seul, la pensée est toute pensée, parce que, dans l'Être par soi seul, la pensée et l'être coïncident, si je puis dire : *rien n'est donné à la pensée parce que rien n'est donné à l'Être dont elle est la vue claire et totale; et rien n'est donné à l'Être, parce que précisément Il est par soi et que le reste qui n'est pas Lui est par Lui.*

Aucune *donnée* donc, là où l'Être est tout être, et, du même coup, là, et là seulement, la pensée est toute pensée.

Qu'ai-je fait dans tout ceci? De la méta-

physique ? Apparemment, puisque j'ai franchi les bornes de la *nature*. Mais si l'on entend par là un système, non, je n'en ai pas fait. *Je prends le fait de la pensée tel que je le trouve*. Je ne m'astreins pas à le scinder de peur de ne point rester dans la psychologie pure et simple, de peur de faire prématurément de la métaphysique. J'applique mon esprit tout vivant à mon objet d'étude. Je décris, je constate, *je dis tout ce que je vois*. *Je tâche de réfléchir* sur ce que je vois. Ce que j'ai fait est en définitive bien simple, encore que je n'en veuille ni méconnaître ni atténuer la portée.

J'étudie la pensée : j'ai essayé de discerner ce qui est *essentiel* à la pensée de ce qui ne l'est pas : d'abord, ce *sans quoi* il n'y aurait *plus de pensée* humaine, puis plus de pensée du tout : *ôtez l'être*, plus de pensée ; ensuite, positivement, ce *avec quoi* la pensée est *plus et mieux pensée : posez l'être* par soi, la pensée affranchie de la loi du devenir et de la nécessité de tenir d'ailleurs que de l'être avec qui elle s'identifie, ses *données*, la pensée est plus et mieux elle-même.

Il nous reste à faire sur ce que nous nom-

mons la *vérité* un travail analogue : la *vérité* est *pour* nous, *sans* nous ; et ainsi pour tout être fini. Est-ce essentiel à toute pensée, à la pensée, que la vérité soit supérieure à la pensée ?

SIXIÈME LEÇON

Suite et fin des réflexions et remarques sur les différentes façons de considérer la pensée pour en faire l'étude. — La vérité et la pensée.

D'après les leçons précédentes, nous savons donc, si nous usons d'attention, distinguer ce qui est *essentiel* à la pensée : ce *sans quoi* elle *n'est plus* ; ce *avec quoi* elle *est le plus et le mieux* elle-même.

Maintenant, une question encore se pose :

Notre pensée trouve dans ce que nous nommons les premières vérités une règle : est-il essentiel à toute pensée, à la pensée, d'être ainsi réglée par des vérités qui la dominent ?

Revenons sur ces vérités. Certaines propositions *évidentes de soi*, *universelles*, *nécessaires; vérités « au dedans de nous*, *et au-dessus de nous* » : elles dominent nos semblables

comme nous, dominent tout ce qui pense.

Nous en connaissons au moins une, celle que l'on nomme principe de contradiction.

Insister sur deux points :

C'est quelque chose d'*intérieur*,

Et c'est *donné*.

C'est si convenable à notre nature que c'est comme nôtre, encore que cela puisse contrarier nos caprices : « consentement de soi-même à soi-même », dit Pascal.

Et c'est une *loi*, c'est supérieur à nous, à notre volonté, à notre nature même.

C'est *en* nous,

C'est *sans* nous,

Au-dessus de nous.

Ici se place une remarque importante : Nous sommes plus à notre aise, et, en un sens, comme plus contents, quand nous travaillons dans cette lumière que lorsque nous la considérons elle-même.

Avec elle, nous jugeons, nous raisonnons, nous définissons, nous démontrons, nous prouvons.

Elle est ἀρχὴ ἀποδείξεως.

Rien à chercher au delà.

Nous ne pouvons pas.

Nous ne devons pas.

Aussi bien, nous n'en avons pas besoin.

Tout définir et tout démontrer, impossible, chimérique. — Qu'y gagnerait-on ?

Et pourtant *un regret* est possible, celui que Pascal exprime dans son fragment sur *l'Esprit géométrique*.

Méthode géométrique, la plus parfaite parmi les hommes.

Il en conçoit une plus accomplie, tout définir et tout prouver.

Tout définir. Pourquoi ? Parce que ces idées qui sont les mêmes dans tous les hommes, que la nature fournit, ne laissent pas que de laisser échapper le fond intime.

Exemple : le temps.

Mot profond de saint Augustin : « Ne me demandez pas ce que c'est, je le sais ; demandez-le-moi, je ne le sais plus. »

Les « natures simples », nous dit Descartes, sont lumineuses : soit. Quand on arrive au simple, plus d'erreur possible. Remarque concordante de saint Thomas.

Mais ce qui en elles *nous échappe*, ce

sont pour nous choses *données* dont nous n'atteignons pas le fond.

Tout prouver. Pourquoi ? Parce que l'axiome, si lumineux qu'il soit, est en définitive pour nous chose *donnée*.

C'est un rayon. Nous ne voyons pas le foyer d'où il émane.

De la lumière qui nous éclaire nous ne sommes pas le principe. De là cette illusion, qu'il y a comme plus de sûreté et je ne sais quoi de plus satisfaisant dans les déductions que nous opérons nous-mêmes. Illusion, car leur valeur vient de cette vérité première qui les garantit. Mais nous voyons comme le jeu de la lumière, sans songer expressément à l'origine du principe qui n'est pas nous.

Est-il essentiel à la pensée que la lumière lui vienne de plus haut qu'elle ?

Voilà la question.

C'est essentiel à la pensée vraie.

Mais à la pensée de l'Être par soi ?

N'est-ce pas la supposer asservie à quelque autre chose ?

Descartes dit : C'est faire de Dieu un Jupiter assujetti au Styx, au *fatum* antique. Déli-

vrons Dieu. Disons que sa volonté libre a créé les essences comme les existences, et que *la vérité est ce qu'il veut.*

Ces assertions séduisent *aujourd'hui* beaucoup d'esprits. Ce sont des assertions *outrées*, dont il faut se défier.

Sauver l'*indépendance* de l'Être par soi. Très bien. Mais prenez garde. L'arbitraire, le caprice le compromettent aussi.

Et appellerez-vous *liberté* et *puissance* vouloir et faire l'absurde ?

Ôtons le prestige des mots. Nous voulons que l'Être par soi ne soit *assujetti* à rien. Nous avons raison.

Ôtons la *nature*, chose donnée, reçue.

Reste l'*essence*. Il est, par soi. Il n'établit pas les vérités comme un roi des lois en son royaume. Mais il ne reçoit pas d'ailleurs *la vérité toute faite*. Elle est *l'expression de son essence* même.

Quelque chose de cela chez l'homme sage et vertueux, qui semble être lui-même la loi. Aristote a vu cela, et l'a exprimé magnifiquement. Et c'est sans doute le sens de l'autonomie kantienne.

Voilà comment le caractère éternel, immuable, impérieux, dominateur de la vérité — que nous constatons en considérant notre pensée — s'explique quand nous considérons l'Être par soi.

Et la pensée sans doute est plus et mieux elle-même. Nous lui ôtons ce qui la limite. Elle est plus et mieux la pensée.

Ainsi, l'examen de la pensée en nous nous découvre :

1° Notre condition humaine : labeur, discours, ou succession, borne, dépendance à l'égard des objets, des êtres et de la vérité ;

2° L'essence même de la pensée, inséparable de l'*être*, mais ne recevant rien du dehors.

La pensée de l'Être par soi est le plus et le mieux pensée.

Et cette distinction profonde de l'humain et du divin nous donnera des lumières sur bien des choses dans la suite.

SEPTIEME LEÇON

La Pensée implicite.

Nous avons distingué des conditions de la pensée en nous et dans l'humaine nature ce qui est essentiel à la pensée. Cette étude a une double utilité : il est bon de reconnaître que notre pensée, que la pensée humaine a des limites et des imperfections ; et il est bon de ne pas la croire pour cela impuissante ; certes, elle ne l'est pas, puisqu'elle est capable de saisir au moins quand il s'agit de la pensée ce qui en est l'essentiel.

Maintenant redescendons de ces hauteurs. Considérons la pensée humaine, et, *la prenant telle qu'elle est*, sachons découvrir, en entrant dans quelque détail, *sa façon naturelle de s'exercer* et comme sa naturelle *forme et attitude*, naïve, sans artifice.

Il y a comme deux régions : l'une claire, l'autre obscure.

Claire. Exemples : un problème de mathématiques ; une résolution prise après examen.

Là, tout clair, *ce semble*.

Obscure : le sommeil, le demi-sommeil, la rêverie, l'étourdissement; même la sensation ordinaire, normale, si elle est vive, prolongée, et absorbante.

Voilà qui est bien tranché : deux régions. Mais regardez de plus près : jusque dans le *clair*, il y a de l'*obscur* qui *coexiste* avec le clair, — qui y préexiste à peu près comme dans notre vie physiologique, avec les impressions et perceptions nettes des sens et les mouvements déterminés des membres, il y a tous ces mouvements internes, toutes ces fonctions qui échappent à notre vue.

Considérez les actes où tout semble clair, les idées dites claires.

1. J'ai formé un *dessein*. Je l'exécute. L'intention dure, toujours présente, non expresse. Je vais à Rome, parce que je le veux : *je n'y pense pas*. C'est l'intention *virtuelle*, elle suffit. Voilà quelque chose d'implicite.

2. Ce problème que je résous, j'y emploie mon esprit : est-ce qu'en m'y attachant, j'ai,

présentes à l'esprit expressément, toutes les idées que je vais invoquer? Est-ce que je puis faire le compte de toutes les *ressources* que j'ai pour en venir à bout? *Je n'y pense pas*, et cela me gênerait d'y penser.

3. Et entre le moment où une question m'est posée et celui où je la résous, n'y a-t-il pas un travail *latent*, *fructueux*, qui se poursuit? La solution se prépare, *sans que j'y pense*. C'est comme un germe qui se développe dans le silence et dans la nuit.

4. En général, toutes les fois qu'il y a explosion de pensées, de sentiments, de subites résolutions généreuses; des saillies ou des élans, nés des circonstances et du fond de l'âme, le mot de la situation, non prévu, non préparé, tout ce qui est nous encore assurément, mais sans art, l'activité obscure n'est-elle pas là ?

5. Et, quand on trouve dans le feu de l'improvisation ce à quoi, en se préparant, on n'a pas pensé, ces trouvailles — vues plus nettes, tours plus vifs, formules plus heureuses, ordre plus clair — ne sont-elles pas le fruit d'une activité obscure ?

Tout cela *obscur* en même temps que *prime-sautier*.

6. Insistons. Revenons à l'opération *claire* et *préméditée*.

Il y a les *sous-entendus*, les *ellipses* par élégance, ou par précipitation.

L'*enthymème* abrège le syllogisme, et est plus naturel.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle,

Art qui consiste à ne pas tout dire.

7. Ce que nous *opérons très vite*. Nous ne discernons pas les détails.

On ne s'aperçoit de la multiplicité des mouvements de la main, par exemple, que quand une lésion les rend difficiles.

8. Plus généralement, nous percevons, nous connaissons *en gros*, et le détail nous échappe. Un son, par exemple, une multitude de vibrations ; comme un flot, une multitude de flots.

9. Cette remarque s'applique à nos résolutions. Nous ne détaillons pas ; nous ne développons pas, nous ne remarquons pas expressément les *motifs*, les *raisons* de notre acte.

Ceci mérite examen.

Voilà un acte voulu, et très réellement, encore que non *en forme*; il procède de *notre personne*.

La personne. *Libere se agens ad operandum, habens dominium sui, causa sui.* (Saint Thomas.)

Et il y a en elle quelque chose qu'elle *ne démêle pas*?

Il y a donc une différence entre action procédant de la personne et action toute vue et pesée. C'est à noter.

D'ailleurs, ceci nous met sur la voie d'une autre remarque.

10. Il y a le rôle de l'*habitude*, et ici, des distinctions à faire : la routine fâcheuse, la machine utile, l'acquisition libre, excellente. Insistons sur ces distinctions.

11. Nous arrivons à la *nature* même, à l'*instinct*; aux principes non aperçus; aux maximes fondamentales. Notre nature intellectuelle nous détermine à notre insu.

12. Notons enfin l'influence des mots, qui nous apportent la pensée des autres, qui opèrent en nous, sans nous, déposant en nous une pensée qui nous dépasse.

Insister sur la puissance excitative des mots.

Voilà ce que nous constatons. Tout cela : pensée *implicite*, *enveloppée*, très réelle, très agissante.

Comprenons bien ces faits.

1. Il n'est donc pas vrai que l'âme ait conscience de tout ce qu'elle fait, conscience claire et complète, ni qu'elle connaisse qu'elle le fait et le rapporte à elle-même.

2. Les perceptions insensibles, comme dit Leibniz, ont un rôle considérable. Et, à notre point de vue, il faut entendre surtout que, par la décomposition de la pensée, nous arrivons à y voir, non pas seulement comme des faisceaux, mais bien au contraire le simple, l'acte, hors de la loi de la succession.

Nous saisissons l'activité spontanée qui précède la réflexion et la science.

C'est pensée, c'est raison, fondé en raison, raisonnable, raisonné même, mais non en forme.

Et la pensée est là avec sa marche naturelle, tenant à ses racines, à ses données, en

contact avec l'être et s'y attachant, opérant selon sa *nature*, qui a une force, retenant, contenant la fantaisie, réprimant les écarts, « empêchant d'extravaguer ».

HUITIÈME LEÇON

La Pensée explicite.

Exemple de l'algèbre pour faire voir d'un coup d'œil la *distance* entre pensée et pensée.

L'implicite devenu explicite.

Que s'est-il passé dans l'intervalle ?

Il y a eu *retour* et *arrêt* sur l'objet, renouvellement, au moins par mémoire, et prolongement du connaître, d'abord spontanément encore, puis *avec* volonté et *par* volonté.

Cela, *attention*, forcée, volontaire.

Rien de nouveau, rien de plus. Aucune donnée surajoutée ; et, de la part de l'esprit, aucune création.

Comment procède l'attention ?

Par *analyse*.

Si légère que soit l'attention, elle *décompose* l'objet. Son vœu est de voir clair, d'apercevoir distinctement. Elle *distingue* l'objet des autres, elle le *démêle* ; elle y distingue

ce qu'il enveloppe, y démêle les *parties*, les *membres*, les *éléments*, les *espèces*, les *faces* ou *aspects*.

Ainsi l'on procède, pour *débrouiller* une question, une affaire.

C'est le *premier caractère* comme la *première condition* de tout *examen*, de toute *méditation*, de toute *étude*.

Et, du même coup, l'attention se porte sur les opérations de l'esprit pour les mieux accomplir. Elle y fait une autre analyse, compte les pas de l'esprit, en décompose les mouvements, avec le souci de les surveiller, de contrôler les démarches.

Ainsi double analyse, en quoi consiste toute attention.

Maintenant, poussons tout cela plus loin :
L'analyse de l'objet deviendra *abstraction*.
Et celle de la pensée, *méthode* et *procédé en forme*.

L'abstraction met à part dans l'objet, quoi? Les *modes*, les *relations*. L'esprit considère, détaché de l'être, tout cela qui n'existe pas indépendamment de l'être.

Et grâce aux *mots*, l'abstrait prend une *consistance* et comme une réalité substantielle qui permet à l'esprit de s'y prendre, et de le faire durer.

Voyez comme de plus en plus les *notions* remplacent les *choses*.

Et l'abstraction opérant sur la pensée même, *la détache du sujet comme de l'objet*, la met à part, la considère à part, et grâce aux *mots* encore, donne aux opérations de l'esprit une consistance et une subsistance.

Voilà le *discours* s'appliquant aux choses et comme s'y substituant, y *suppléant*.

Alors on juge en forme, par règle; on raisonne en forme, par règle. *On se donne la vue de toutes ses raisons d'affirmer, toutes déployées et étalées devant soi, et rangées en ordre*. C'est le triomphe de la *méthode* et de la *formalité*.

On énonce tout; on part du commencement pour aller au terme par des intermédiaires réguliers; on procède lentement; on ne supprime, on n'omet, on ne sous-entend rien.

On ne fait plus rien *sans y penser*.

On pense, *on y pense*, et on le dit.

Que ce travail d'analyse et d'abstraction, avec ce souci de se surveiller et de procéder méthodiquement, se fasse en ayant égard à l'esprit, à ses opérations encore plus qu'à l'objet, ce sera la réflexion.

Qu'il s'accomplisse d'une manière suivie, constante, et dans un intérêt proprement spéculatif, ce sera une science, ou des sciences, ou la *science*.

Que l'on y ait égard plus encore aux procédés qu'à l'objet, ce sera la *critique*.

Que l'on se propose de rendre raison des choses universellement, ce sera la *philosophie*.

Ainsi des degrés : toujours analyse; abstraction; méthode; procédés en forme, par règle : avec critique et déploiement des *raisons* d'affirmer.

Gain, profit de tout cela : clarté, distinctions, raisons aperçues distinctement.

Rien de latent, ni d'obscur, ni de confus; l'objet, avec ses parties, ses éléments, ses modes; l'esprit, avec ses démarches et ses procédés; tout cela clair, et comme *déployé*

devant nous, et à notre portée, et *maniable*.

Ne refusons pas le labeur. Ἐκπονῆσαι πρὸς μάθησιν. Travaillons à la *conquête* sur l'*ignorance*, le *préjugé*, l'*équivoque*, l'*illusion*; y arriver, — et s'y plaire; c'est l'œuvre à faire.

Sans cela, point de connaissance *humaine*: la *nature* ferait tout, tout sans nous.

Danger, on le voit : c'est le *factice*, l'*artificiel*, le *verbal* avec la *fausse clarté*; et, sans arriver à ces pires excès, l'*abstrait* : y a-t-il *autant*? n'a-t-on *rien perdu* ? perdu de vue le réel, perdu le contact avec l'être.

N'oublions pas que cette pensée *explicite* qui nous ravit est *ultérieure*; elle *suppose* l'*implicite*.

En effet, on perd, à force d'analyse, le sentiment du *tout*;

A force de critique, le sens du *donné*;

A force de formalisme, le sens du mouvement vital ;

A force de considérer des notions, le sens de la réalité agissante, vivante.

Ces procédés sont indispensables pour l'idée claire, pour la science.

Insistons sur leur utilité, la nature de la pensée humaine étant donnée. Développer cela.

Mais danger, si on y veut voir le tout de l'intelligence, sa *base* et son *objet final.*

Remarque sur l'enseignement vraiment suggestif, sur la pensée stagnante, etc.

NEUVIÈME LEÇON

La Raison et la Nature.

Nous lisons dans Pascal :

« Que fera l'homme ?...

« Doutera-t-il de tout ?... Doutera-t-il s'il doute ? On n'en peut venir là ; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » (*Pensées*, éd. Havet, VIII, 1.)

Et encore, un peu plus loin, dans le même morceau :

« La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques. »

Que signifie cette opposition si vivement marquée, et que beaucoup de gens reproduisent aujourd'hui ?

Il me semble que c'est l'opposition entre la raison implicite et la raison explicite.

Je voudrais montrer aujourd'hui, d'abord, que ce que Pascal nomme nature, c'est encore

la raison, et, en second lieu, déterminer d'une manière précise pourquoi il est juste et convenable de parler ici de nature. Je n'oppose pas foncièrement l'une à l'autre; mais j'admets que la raison est nature à certains égards, et je veux déterminer le sens et la portée de cela.

Nous commençons à recueillir les enseignements qui sortent pour nous des faits décrits et constatés.

Ce sont nos premières vues théoriques.

I

Ce que l'on nomme nature quand on dit : « La nature soutient la raison », c'est la raison même.

L'étude que nous avons faite dans les précédentes leçons nous a appris à distinguer la pensée implicite et la pensée explicite, le jugement spontané et le jugement réfléchi, la marche naïve de l'esprit et la marche savante. *Il y a raison ici et là.* La pensée, pour être, n'a pas besoin d'avoir de soi une pleine conscience : elle n'a pas besoin de voir tout ce

qu'elle fait, de voir qu'elle le fait et comment elle le fait. Pour marcher, elle n'a pas besoin de compter ni de surveiller tous ses pas. Il y a un exercice spontané, naïf de la raison. Ce qui est fondé en raison est solide sans qu'il faille connaître, apercevoir toutes les raisons de la chose, les ranger en ordre. Raisonnable n'est pas raisonné, et raisonné, à son tour, n'est pas produit d'une argumentation en forme.

J'espère avoir établi cela.

Que l'être doué de raison aspire à apercevoir les raisons de ses jugements et à les déployer distinctement et clairement devant soi : c'est vrai.

Mais qu'il n'y ait de raison qu'à ce prix : non.

Il est de l'essence de la raison de rendre raison des choses et de ses propres jugements : c'est vrai.

Mais que la première vue ne suffise pas pour qu'il y ait raison : non.

Le déploiement verbal, l'énoncé des considérants et des motifs, la forme régulière, complète, l'explication, ne sont pas nécessaires.

Juger, c'est l'*acte* essentiel. Le reste est *moyen*, *secours*, *quelquefois obstacle*.

L'esprit attaché à l'objet, l'esprit vivant en présence de la réalité, juge bien de cette manière directe, immédiate, naïve.

Il ne réussit pas dans les matières compliquées qui réclament des distinctions et des analyses.

Mais dans celles où c'est la vue d'ensemble qui importe le plus, un esprit juste et vif atteint le vrai, tandis que l'argumentateur n'y arrive pas. Il saisit le point.

Et jusque dans les recherches les plus laborieuses et les plus méthodiques, cette activité vivante de l'esprit, cette intelligence naïve, *ce coup d'œil* est nécessaire pour garantir des *arguties* des autres ou de celles où l'on s'embarrasserait de soi-même.

Enfin, et surtout, quand les affirmations sont de ces affirmations premières comme celles-ci : j'existe, vous existez, le monde existe, l'être épanoui vaut mieux que l'être arrêté en son développement, il y a des actions bonnes et des mauvaises, — ces affirmations, l'esprit les porte *sans chercher à les justifier*. Elles

sont l'expression même de la pensée naïve, elles sont l'expression de la raison.

Essayer de nier, c'est extravaguer. Affirmer, c'est donc être raisonnable.

La réflexion amène la tentation de nier. Comment et pourquoi ? Parce qu'elle procède par abstraction. C'est cela qui rend possible la négation et lui donne un air de raison. On *disjoint*, on ne sait plus, on ne peut plus *rejoindre*. Mais il fallait distinguer, non disjoindre. C'était un *procédé*, il ne fallait pas en faire une opération réelle, si je puis dire. Maintenant, la tentation surmontée, la négation vaincue, non sans peine, on reconnaîtra que la *nature* avait *raison*.

Ce que Pascal dit du *peuple*, des *demi-habiles*, et des *habiles*, serait ici de mise.

Nous autres qui réfléchissons, qui philosophons, revenons au peuple et justifions, au sens où cela peut être nécessaire, la nature. Comment ? Par le spectacle savamment médité de ce qu'elle fait, et par l'impossibilité savamment constatée qu'on ne peut se passer d'elle.

Ôtez les affirmations primordiales, il n'y a

plus rien. C'est la *nature* qui confond la critique à outrance et le scepticisme dissolvant, universellement dissolvant, qui en est le fruit. La raison raisonnante et raisonneuse, disputeuse, *quæ calumniatur sibi*, raison abstraite, confond les dogmatiques, c'est-à-dire, dans le langage de Pascal, ceux qui prétendent tout ramener à des idées claires et tout appuyer sur des preuves en règle. C'est vrai. Mais c'est la raison qui se moque de la raison, la vraie de la fausse, la naturelle de la guindée et de la factice, la complète de la mutilée. Ainsi « la vraie éloquence se moque de l'éloquence », car « la finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit », du raisonnement, de la recherche scientifique. Et enfin, « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ».

II

Le mot « nature » est-il le mot juste et bon ?

Oui. Car il exprime excellemment que la raison, en son exercice premier et en son

fond, n'est pas *volontaire* ; et qu'elle a dans notre être foncier, dans la foncière constitution de notre être, sa base.

Plus au fond, ce mot marque bien que nous ne sommes point par nous-mêmes.

D'autres mots sont employés.

Intuition. Il a deux inconvénients : 1° celui de porter à penser que la connaissance est purement et simplement une vue, ce qui n'est pas, même dans les cas où le jugement est direct, immédiat, sans labeur; et 2° l'inconvénient de ne pas s'appliquer à un certain nombre de cas : s'il y a des évidences immédiates, des propositions évidentes de soi, il y a aussi des assurances sans lumière, des certitudes comparables à une force invincible plutôt que nées de la lumière.

Alors parlera-t-on d'*instincts*, d'instincts intellectuels ? Pourquoi pas ? Seulement ce mot, à son tour, ne conviendra point partout, puisqu'il ne s'appliquera pas bien dans les cas où la certitude spontanée est lumineuse.

On dit souvent : *sentiment*. Ce mot devrait marquer fort bien qu'il y a impression reçue. Mais l'usage le restreint à désigner cette

impression, abstraction faite de l'objet qui la cause. Il a donc une signification toute *subjective*, et de plus il marque quelque chose de tout individuel, et même de capricieux, de variable.

Dirons-nous : *foi* ? En un sens vrai, il y a ici confiance, confiance en notre raison dont nous ne sommes point les auteurs, en la lumière dont nous ne sommes pas le principe, en Dieu créateur des esprits et des choses, et souveraine et substantielle Vérité. Mais on abuse du mot *foi*. Nous retrouverons cela. On y voit d'ailleurs quelque chose de tout subjectif, de tout personnel, de tout volontaire, et ainsi la vérité est mise dans la dépendance de chacun.

Le mot « nature » convient. Il exprime bien cet exercice naïf, spontané, sans art, sans réflexion, de l'intelligence, et il marque bien ce qui en nous est indépendant de nous, non seulement de notre volonté, mais de notre connaissance même, à savoir ce qui nous est *donné*, nous-mêmes avec notre constitution intellectuelle, nous-mêmes et les objets que ce sera notre labeur et notre honneur

d'approfondir, mais dont l'existence est perçue et affirmée d'emblée.

Qu'on ne dise pas : Peu importe le nom. Souvent, oui, et vous avez pu remarquer que je ne tiens guère aux mots et aux formules. Mais il faut savoir y tenir, quand c'est la condition de la précision et de la netteté. Les autres mots ne disent pas bien ce qui est à dire : ils déforment le fait, ils le limitent.

Et ceci a une grande importance, une grande portée.

Nous maintenons que les connaissances premières, « bases d'explication », comme dit le P. de La Barre, sont, non pas *en dehors*, ni *au-dessous* de la connaissance, mais *au-dessus* du discours.

Et que ce soutien que nous donne la *nature*, c'est, en définitive, le principe de notre être qui nous le donne. Je ne suis pas par moi-même. Je ne suis pas seul. Il y a moi, et le principe de mon être. Car, outre les conditions matérielles de l'exercice de la pensée, il y a les conditions intellectuelles, il y a la lumière intellectuelle. En appeler à ma nature, c'est en appeler à plus grand que moi.

DIXIÈME LEÇON

Les Principes Premiers, et, en particulier, le Principe de contradiction.

Ce n'est pas un résumé que je présente ici, ce sont des conclusions.

Des études qui ont rempli nos précédentes leçons se dégagent trois assertions principales.

1° Juger est l'acte *essentiel* de la pensée; et c'est un acte vital, c'est-à-dire un acte qui sort du fond même de l'être pensant. La pensée n'est comparable ni à un miroir où se refléteraient les objets dont elle recevrait passivement l'image; ni à un mécanisme dont les ressorts amènent par leur engrenage et leur déclanchement un certain résultat; ni à un jeu quelconque d'abstractions, jeu logique, où l'on ne peut trouver que l'ombre et l'effet amoindri de la vivante pensée. Juger est un acte organique, mieux que cela, un acte *vital*, l'acte vital par excellence. L'organisation des idées se fait autour de cet acte

principal, et par lui ; c'est de lui que tout procède et à lui que tout revient. Et, dès que l'homme a une certaine conscience et possession de soi, c'est un acte où il y a quelque chose de *personnel*. Je juge dans une lumière qui n'est pas moi, mais je juge avec tout moi-même.

2° Tout jugement suppose des *données*. Je juge touchant des choses dont je ne suis pas l'auteur et j'y reconnais et déclare une existence et des qualités que je n'y mets pas, et je condamne ma pensée comme inexacte, si elle attribue aux choses ce qu'elle y suppose et qui n'y est pas. Je fais ce discernement et cette déclaration ; en d'autres termes, je juge au contact de quelque chose qui n'est pas moi et que j'appelle *objet*, et dans une lumière qui n'est pas moi et que j'appelle *lumière naturelle*.

3° Dans tout travail de la pensée, travail souvent long, compliqué, ce que je puis nommer ma *nature*, ma nature intellectuelle, me *soutient* et en même temps me *règle*. Elle me ramène à un jugement juste et sain. Elle me permet de résister aux entraînements d'une

dialectique prestigieuse. Elle me défend quand je ne sais plus me défendre. Tantôt c'est une lumière vive, soudaine, qui me montre la vérité, la vérité simple, dans certaines propositions évidentes de soi ; tantôt c'est une force invincible qui agit sur moi à la façon d'un instinct intellectuel et m'empêche de m'égarer. Je suis éclairé, ou retenu, ou ramené sans le vouloir, naturellement.

Voilà ce que nous avons établi, et ce que je viens de faire, ce n'est pas proprement un résumé : ce sont les conclusions de nos études que je viens de présenter.

Il reste beaucoup à faire.

Ceci d'abord.

Quoi ?

Montrer dans cette lumière ou dans cette force que nous fournit notre nature, la lumière ou la force de la *vérité*, et, plus précisément, la présence éclairante ou agissante de ce que nous nommerons les *premiers principes*.

La leçon d'aujourd'hui traitera donc des *Principes Premiers*.

Il y a ce que l'on peut nommer les *premiers faits*, les *premières expériences*. C'est ce con-

tact avec la réalité donnée, sur lequel j'ai tant insisté. Mais dès que la *perception* devient *aperception*, dès qu'il y a quelque *jugement*, quelque *affirmation*, il y a, d'une manière ou d'une autre, quelque vérité évidente de soi où l'affirmation trouve à s'appuyer, par où elle se légitime. La réflexion, s'y appliquant, découvre cette vérité dominante, reconnue à un signe infaillible, c'est que les mots qui l'énoncent étant compris, elle est admise d'emblée : la proposition vaut par elle-même, elle ne reçoit point du dehors sa force, elle n'a besoin d'aucun contrôle, elle s'impose à l'esprit par son *évidence*, par sa *vérité vue*, par sa lumière intrinsèque.

Qu'il y ait de telles propositions, c'est incontestable, et que ce soit celles où il faut revenir pour vérifier ses déductions ou ses inductions, pour débrouiller les questions, pour voir clair et faire voir clair, pour donner à ses assertions de la valeur, c'est ce que la moindre étude de la pensée nous montre manifestement. Ces *vérités* qui soutiennent, éclairent et règlent le discours, qui soutiennent, éclairent et règlent l'esprit dans

ses démarches, nommons-les *vérités premières*, et disons que ce sont les *premiers principes*.

Toutes nos pensées les supposent, ils sont présents à tous, encore que non aperçus ; une fois aperçus, ils emportent notre adhésion. Ils sont l'expression de ce qu'il y a de constitutif dans la pensée même et aussi dans les choses. Eux ôtés, ni la pensée ne demeure, ni les choses.

Vérités dès qu'ils sont reconnus, ils sont présents et agissants, avant d'être vus, énoncés, nommés. Ils sont *vérités* en soi avant d'être expressément déclarés. Ils sont vérités encore lorsque l'on essaye de les nier : pour les nier il faut s'en servir ; on en abuse, on ne peut pas ne pas en user ; on peut à l'aide des mots leur donner d'apparents démentis, on ne cesse pas de les avouer dans le fait, et toute négation qu'on en essaye les confirme indirectement.

Ainsi premiers principes ou vérités premières, énoncées en des propositions évidentes de soi : c'est là, au fond, cette *nature* intellectuelle qui nous soutient et qui nous règle.

De ces principes premiers nous en connaissons un. C'est le principe de contradiction ou de non-contradiction, ou principe de l'accord de la pensée avec elle-même.

Simul negare et affirmare, c'est impossible.

Et le principe d'identité : la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas; ou encore : l'être est.

De ce principe nous avons remarqué la force absolument impérieuse et la parfaite évidence. Je n'y reviens pas, ni sur son rôle indispensable.

Remarquons maintenant la diversité des énoncés.

Cela nous avertit que la réflexion, s'appliquant à une donnée première, y découvre des nuances, des aspects divers.

D'où il suit que les énoncés importent peu et importent beaucoup. Ils importent peu, puisque ce sont des différences de forme : le fond subsiste, et il faut savoir reconnaître la même vérité foncière sous ces vêtements différents. Mais ces énoncés importent, en un autre sens, parce qu'ils nous montrent combien va loin l'action de l'esprit,

combien elle pénètre près du donné, puisqu'elle le diversifie jusque dans ce qu'il semble avoir de plus simple et de moins susceptible d'expressions diverses.

D'où il suit encore que le *simple*, quand ce n'est pas le pur abstrait, est *riche*, et que la réflexion, en s'y appliquant, travaille à déployer cette richesse.

Et d'où il suit enfin que l'on doit craindre de prendre pour vraiment et absolument premier ce qui ne l'est pas, pour la source la dérivation prochaine, pour évidence de soi et primitive l'évidence presque immédiate mais déjà médiate.

L'*axiome*, comme l'a tant de fois dit Leibniz, est susceptible de démonstration. Non pas tout axiome, non pas l'axiome qui serait l'expression du principe premier, mais l'axiome dérivé. On peut démontrer l'axiome, non pas qu'il y ait à le rendre ni plus clair ni plus sûr, mais parce qu'on peut le rattacher à un principe plus général dont il est une face, une application déjà.

Et ces essais de démonstration ont l'avantage de nous défendre contre la pares-

se : multiplier les principes, c'est paresse.

Ils nous préservent aussi du grand danger d'attribuer aux formules une trop grande généralité, *une portée universelle qu'elles n'auraient que si elles exprimaient un principe raiment premier*, enfin d'enfermer l'esprit dans des sortes de prisons au nom de lois rigoureuses d'une trompeuse rigueur. Ce que l'on nomme étroitesse d'esprit est souvent dû à cela. Et ces *maximes* érigées indûment en *principes* deviennent des *idoles*.

Donc il faut chercher les vérités tout à fait *primaires*.

Le principe de contradiction en est certainement une.

Il est très ferme, si ferme qu'il ne laisse aucune place à l'erreur ni au doute.

Il ne contient rien d'hypothétique, car il ne suppose aucune autre connaissance pour être connu, et sa certitude ne dépend d'aucune condition.

Il est nécessaire à toute connaissance et l'esprit le trouve en soi comme faisant partie de soi, de sa propre, intime et essentielle constitution.

Je prends l'énoncé ordinaire ainsi résumé par saint Thomas :

Affirmare et negare simul, *impossibile est.*

Et je ne puis en séparer ceci : Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

C'est l'impossibilité de la vérité simultanée de deux contradictions que le principe exprime.

En outre, je ne puis affirmer et nier en même temps que la même chose soit et ne soit pas, envisagée sous le même aspect.

Il y a une nuance. Je dirai : il y a un progrès. Du principe de l'accord de la pensée avec elle-même, premier dans l'ordre du connaître, je trouve comme raison et fondement le principe d'identité, premier dans l'ordre de l'être.

L'être est : c'est cela qui est absolument fondamental.

Mais retenons au moins ceci : il y a un principe premier, soutien, lumière et règle de toute pensée : dans l'ordre du connaître, principe de contradiction; dans l'ordre de l'être, principe d'identité.

Et les axiomes en sont des traductions, des applications : par exemple, le tout est plus grand que sa partie; ou, deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.

Voilà le principe dont Aristote a dit que le nier, c'est se condamner à être semblable à une plante, ὅμοιον φυτῷ. Je vous renvoie au livre Γ de la *Métaphysique*.

Ne l'appelez pas un postulat. Le postulat, c'est une demande. Ici il n'y a pas de demande, il y a quelque chose qui s'impose. Le postulat, c'est ce qu'au commencement d'une discussion on demande à l'adversaire d'admettre comme fait reconnu ou vérité admise. Il faut bien partir de quelque chose de commun : Accordez-moi cela, je vous demande de me l'accorder. S'il faut que vous me l'accordiez, ma demande n'est que politesse ou procédé pour vous rappeler à vous-même; mais ce n'est pas alors un postulat. L'axiome véritablement axiome, le principe premier, la vérité évidente de soi dans toute la rigueur du terme, n'est pas un postulat : il ne dépend pas de moi, il ne dépend pas de vous de

l'accorder ou de la refuser ; il n'y a rien à *demander*, cela *s'impose*.

En géométrie, le postulat se distingue de l'axiome. C'est ce qu'on demande pour établir une démonstration. On admet le postulat, on serait bien aise de le démontrer. C'est un aveu d'impuissance que ne comporte pas l'axiome.

Aujourd'hui on multiplie les postulats. On en voit partout. On regarde chacun comme libre de prendre son point de départ où il veut. Ce qui n'est pas. Il y a des points de départ imposés, donnés, naturels : faits primitifs, principes premiers. C'est ce qu'il faut invoquer pour critiquer autrui : c'est ce qu'il faut tâcher de trouver soi-même pour procéder légitimement, dûment et utilement. Cela n'est pas libre, pas arbitraire, pas laissé au bon vouloir de chacun.

Et, parce qu'il y a des vérités qui intéressent la vie totale, et que les reconnaître ou les nier est affaire d'âme en même temps que de logique, on nomme aujourd'hui *postulats* ces pensées maîtresses, inspiratrices, qui sont au fond d'une philosophie, par exemple. C'est

encore abuser du mot. Parce qu'à l'évidence s'ajoute le devoir, parce qu'au premier principe spéculatif s'ajoute la loi morale, nous n'entrons pas pour cela dans le domaine de l'arbitraire, et ce qui ne se fera pas bien ou pas du tout sans l'intervention de notre libre volonté n'est pas pour cela dépendant en soi de cette volonté. Sans libre volonté il n'y a point d'acte moral, et qu'est-ce donc qui dépend moins de notre libre volonté que la *loi morale*, laquelle précisément s'impose à la volonté, la dirige, et, s'il le faut, la contrarie ? Ne brouillons pas toutes choses, de grâce. N'appelons donc point postulats tous les principes, du moment qu'ils ont un caractère moral, pratique, humain, intéressant la vie humaine, et exigeant un effort personnel.

Le postulat, c'est, *non pas l'axiome qu'on essaye de démontrer, non pas, et encore moins, le principe absolument indémontrable*, c'est ce qu'on *prend* soi-même ou qu'on *demande* à autrui de prendre comme axiome *provisoire*, c'est le mot, la chose accordée vu les nécessités de la discussion, ou à cause de l'impuissance de l'esprit.

Cela dit, n'y a-t-il qu'un premier principe ? Tous les principes peuvent-ils se ramener au principe de contradiction ?

Dans les hauteurs ou les profondeurs de la métaphysique, nous verrons.

A prendre les choses plus modestement, non.

C'est ce que nous étudierons dans la prochaine leçon. Nous verrons qu'il est régulateur, qu'il y en a d'autres qui sont impulsifs, propulsifs ; que chercher la raison des choses, c'est essentiel à la raison humaine ; que cela va se diversifiant : substance, cause, ordre, fin ; que cette recherche et cette loi essentielle de la recherche est, comme le principe de contradiction, expression naturelle de la raison ; qu'il y a donc là un principe vraiment premier : non plus statique, si je puis dire, mais dynamique ; qui explique non plus la stabilité, mais le mouvement dans la pensée, et le détermine, ce mouvement, et le règle.

ONZIÈME LEÇON

Le Principe de raison suffisante.

Le principe de contradiction a tous les caractères d'un principe premier : est-il le seul ?

Dans toutes les démarches de la pensée il est présent, mais les explique-t-il toutes ? Otez-le : il n'y a plus de pensée, puisque entre affirmer et nier il n'y a plus de distinction radicale. Posez-le : aurez-vous de là tout ce mouvement, tout ce *processus* qui est la pensée même. Sans lui, plus de jugement, mais est-ce lui qui fait qu'on juge ?

C'est un principe purement *régulateur*. Ce n'est pas un principe *impulsif*. Ou encore, c'est une *base*, ce n'est pas un *moteur*. Le jugement est opération, acte vital. Dans ce qui le domine, le dirige, le règle, ne faut-il pas un principe *dynamique* ?

Je réponds : oui. Et j'essaye de montrer quel est ce principe.

Juger, c'est *affirmer* ou *nier*, non au hasard, non arbitrairement, mais *avec connaissance de cause*, c'est-à-dire parce qu'on voit que les choses sont ou ne sont pas, et qu'elles sont de telle manière et non pas de telle autre ; on prononce d'après ce que l'on voit, parce que l'on voit ce qui est, non d'après ce que l'on veut, et « le plus grand dérèglement de l'esprit, comme a dit excellemment Bossuet, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet ».

Cela est incontestable. Or, en présence de la multitude des phénomènes qui frappent nos sens, — pour ne parler que de ceux-là, — qu'est-ce qui fait que l'être *doué de raison* ne se borne pas à *enregistrer les phénomènes* eux-mêmes ? Juger, si humble que soit le jugement, c'est dépasser la pure apparence sensible, c'est de cette apparence chercher la raison d'être, et prononcer sur quoi que ce soit avec connaissance de cause, c'est *avoir trouvé*, dans une sphère donnée, *ce qui rend raison de ceci, de cela*.

On reconnait précisément l'être raison-

nable à ce signe qu'il cherche les raisons des choses, et la raison humaine consiste dans la capacité même de *demander les raisons de tout* et de *découvrir les raisons de certaines choses*. Je ne puis rien dire de plus clair, de plus simple, de plus propre à faire entendre tout d'abord ce qu'est la raison. Elle juge, c'est son office. Mais qu'est-ce qui fait qu'elle juge, sinon qu'aux choses il y a des raisons et qu'elle les poursuit ? Le jugement est fondé en raison, ou il n'est pas. Je veux dire : il aspire à être fondé en raison, il y tend et y prétend, ou ce n'est pas *un jugement*, c'est *une fantaisie*; mais, s'il est fondé en raison, c'est que *de dire oui ou de dire non il y a des raisons* ; or quelles sont ces raisons, sinon ce que l'on nomme vulgairement les raisons des choses, lesquelles nous cherchons par instinct intellectuel, lesquelles nous réussissons au moins parfois à découvrir ?

Une naturelle conviction précède donc toute recherche, une naturelle conviction précède et explique tout exercice de la pensée, une naturelle conviction est au fond de tout jugement et en est *la raison d'être*, — je me

sers à dessein de ce mot, — est la raison d'être de toute démarche de la raison et comme *le principe moteur* de notre raison : *c'est que de toute chose il y a lieu de* DEMANDER LA RAISON.

Naturelle tendance à nous rendre raison de tout, parce que naturelle conviction *que tout a sa raison*, et QU'IL FAUT *qu'il en soit ainsi.*

Et, quand cela devient l'objet exprès d'une vue, cela paraît clair, clarté qui est au dedans.

Il y a *force* invincible naturelle, et il y a *lumière* immédiate naturelle, sans que nous ayons besoin de chercher ailleurs, *en dehors de nous*, la *garantie* de l'assentiment, la *vérification* de l'assertion.

Et, si cela n'était pas ainsi, on ne pourrait plus penser.

Nous avons donc bien affaire à un principe premier. Principe régulateur assurément, car cela dirige la pensée, mais principe moteur, car cela met en branle la pensée.

Je le nomme le principe de raison *suffisante*, parce qu'il nous faut, pour expliquer les choses, trouver non pas une raison quelconque, — ce ne serait pas assez, — ni une

raison *nécessitante* ou déterminante, — ce serait trop.

J'ai donc répondu à la question posée : Y a-t-il un autre principe premier que le principe de contradiction ? oui, il y en a un, et c'est le principe de raison suffisante. Et j'ai commencé à marquer le rôle respectif de ces deux principes.

J'ajoute maintenant que le principe de raison suffisante est *explicatif*. Je veux dire, — et cela est la suite de ce que j'en ai déjà dit, — je veux dire qu'il nous porte à chercher l'*explication* des choses. La raison d'être, la raison suffisante, celle qui rend raison de l'existence ou des modes de l'existence ou des relations entre les existants, cette raison est précisément explication. On a *expliqué* une chose quand on en tient les *raisons*.

Ici je dois appeler votre attention sur les différentes manières d'expliquer les choses.

Je vois qu'il y a deux manières d'expliquer :
L'une, qui ne sort pas de la chose même ;
L'autre, qui la dépasse.

Exemple : une horloge.

J'en dénombre les parties, je fais une analyse. Je compte les rouages, les ressorts, je les reconnais *comme tels*, comme rouages, comme ressorts, ayant un rôle déterminé dans l'ensemble, non pas seulement une *place*, mais une *action* ; c'est un concert, c'est un *agencement*. Tout cela *se tient*. *Connexion* parfaite. Rien d'inutile. Si quelque partie manque, l'ensemble périt. Si quelque chose est de trop, c'est un encombrement, une gêne. Je ne parle pas de ce superflu qui est ornement, parure, beauté. Cela a sa raison encore, d'une autre sorte. Je parle de la machine. Il faut que tout y soit juste, exact, et quand je sais la fonction de chaque partie, j'en sais la raison, et quand j'embrasse d'un coup d'œil la marche totale, l'horloge est pour moi *expliquée*. Sans sortir de la machine, par cela seul que je saisis la connexion et ce qu'on aime à appeler maintenant le *déterminisme* des parties, comment *chacune est déterminée et déterminante*, je tiens *l'explication*.

Ainsi de toute analyse qui décompose un

tout en ses éléments. Les éléments sont explicatifs, les ingrédients sont explicatifs, les parties intégrantes sont explicatives, et les composantes sont explicatives. La combinaison, l'harmonie, le jeu, les actions et réactions des parties, quand on en saisit le fonctionnement, la conspiration au tout, cela est explicatif, et l'on parle alors de *causes*, de *fin*, d'*ordre* et de *loi*. Chaque ressort est causant et causé dans ce mouvement d'ensemble. Et la fin est atteinte par ces causes efficientes si bien agencées et enchaînées. Et il y a, dans cette production et transmission du mouvement, un *ordre*, et cette uniformité de succession, cette constance réglée qu'on nomme *loi*.

Cet exemple vulgaire de l'horloge nous donne dans une réalité facile à saisir l'image de toute explication qui ne sort pas des limites de la chose à expliquer. On demeure dans la *série* des phénomènes. On explique, on *déploie*, oui, mais la *série*, on la développe, et cela fait *cercle*, et, en définitive, on va *du même au même*.

Revenons à l'horloge. Elle est expliquée,

disions-nous. *Est-elle vraiment expliquée ?* De ce qu'*elle est*, de *son existence* et de *sa nature*, de *son organisation*, de *son fonctionnement*, tenons-nous *toutes les raisons? Sommes-nous contents ?*

Oui, *si*, de parti pris, *nous décidons que*, pour parler d'elle, *nous ne sortirons pas d'elle.*

Non, si nous suivons les pentes de notre raison, *si nous allons jusqu'au bout de notre raison*, disons mieux, *jusqu'au haut*, car il s'agit de monter.

Ces ressorts, cet agencement, qui les a disposés? qui a conçu cela, et qui l'a réalisé ?

Question naturelle, je pense, quoique d'un autre ordre, et inévitable, et dont vous voyez la portée. Pour y répondre, je sortirai de la chose donnée, je sortirai de la série, mais je ne penserai tenir la raison première ou dernière, la raison suprême ou ultime, que *si je rattache la série à ce qui ne fait point partie de la série même.*

Ce qui a conçu l'agencement, c'est un esprit. Ce qui l'a réalisé, c'est un agent.

Et je puis les considérer séparés ou réu-

nis. Il y a les manœuvres, sortes d'instruments animés ; il y a les ouvriers qui participent en une certaine mesure à la pensée dirigeante ; il y a le maître ouvrier ; et il y a le premier inventeur, le *premier auteur*.

Voici qui est remarquable dans cette explication du second genre : Les *causes* ne forment plus un *cercle*. C'est une *hiérarchie*. Ce n'est plus *interdépendance*, c'est *dépendance* de bas en haut. Il y a des causes secondaires, et une première, des causes moyennes, et une ultime. Tout dépend de celle-là qui choisit, dispose les autres. En sorte que la vraie raison de tout le mouvement est dans ce qui ne fait point partie de la série, c'est cela qui rend raison de tout, qui rend raison du commencement de l'opération et de son progrès, et lui marque son terme, parce que c'est ce dont tout part et c'est ce qui commande tout. *Principium operandi*, ἀρχή.

Ainsi il y a une explication qui *rattache entre eux les divers anneaux de la série*, et une autre explication qui *rattache la série elle-même à autre chose qu'elle*. De même

qu'il y a une analyse qui résout le tout en ses éléments, il y a une autre analyse qui va à l'*irréductible*, à l'*inanalysable*, au *simple*, au *premier* ou ultime, lequel est non pas élément, mais principe. Et sans doute cette explication et cette analyse valent mieux. Elles sont plus explicatives, plus explicantes. *Ayant déployé toute la série, elles en constatent l'insuffisance à rendre raison de soi. Elles cherchent ailleurs la raison suffisante.*

Où la cherchent-elles ? Dans un *auteur*. Qu'est-ce à dire ? Là où penser et vouloir sont unis, là où intelligence et puissance coïncident. En d'autres termes, toute explication qui sort de la série donnée *rattache les* CHOSES *à la* PERSONNE, je veux dire l'être intelligible à l'être intelligent, l'être voulu à l'être voulant.

Il n'y a de *raison suffisante* des choses que là.

Le peuple rattache tout à une volonté. Les demi-habiles écartent toute volonté. Les habiles rejoignent le peuple. C'est dans la personne qu'est la cause qui règle et qui fait.

Aucune explication définitive ne peut demeurer en deçà ni au-dessous. Mais il nous faut approfondir davantage ces exigences de notre raison, voir de plus près ce que c'est que *cause*, *fin*, *ordre* et *loi*, nous rendre mieux compte et plus pleinement raison de la portée de tout cela. C'est ce que nous serions tenté de faire dès la prochaine leçon.

Mais cet ordre qui paraîtrait le plus naturel, ne l'est pas, si nous y regardons de près. Nous sommes arrivés à la Personne. La *Personne*, c'est-à-dire l'être intelligent et voulant, où nous trouvons l'ultime raison de la *chose*, porte en soi des *raisons d'agir* dont il nous faut tenir compte. Pourquoi l'horloge? avons-nous dit. Nous l'avons *expliquée* par son *auteur*. Mais son auteur, *pourquoi* l'a-t-il faite ? Il a eu ses raisons. Il a jugé bon, convenable de la faire. Le principe de raison suffisante nous mène jusque-là. Il nous fait affirmer, puis chercher, et parfois trouver la cause, la fin, l'ordre, la loi; nous avons entrevu cela, il nous faudra y revenir ; mais puisqu'il nous fait arriver à la personne où

tout cela semble se réunir, nous ne pouvons pas ne pas poursuivre notre esquisse : on rend raison des *choses* en les rattachant à la *personne* ; dans la *personne* même, qu'est-ce que la raison d'agir? Principe pratique, principe de la convenance sans doute, ou du Bien, voilà un nouvel aspect à examiner de ce principe de raison suffisante qui nous apparaît déjà comme nous faisant chercher la *cause*, la *fin*, l'*ordre*, la *loi*.

Nous étudierons dans la prochaine leçon le principe de la convenance et du bien.

DOUZIÈME LEÇON

Les raisons d'agir et le Principe de la convenance et du bien.

Nous avons rattaché l'intelligible à l'intelligent, et l'intelligible étant en définitive le voulu, nous avons rattaché le voulu au voulant. L'intelligent et le voulant, l'être en qui l'intelligence et le vouloir coïncident, c'est la *personne* opposée à la *chose*. Nous avons rattaché la *chose* à la *personne*, et le principe de raison suffisante n'est satisfait dans ses indispensables exigences que lorsque les *choses* sont rattachées à ce qui est *personne* ou à ce qui ne saurait être en deçà ni au-dessous de la *personne*. Toute explication qui ne va pas jusque-là est *insuffisante*, elle ne suffit pas à rendre raison de l'existence, ni des modes de l'existence, ni des relations entre les existants.

Mais la *personne* elle-même a, en agissant, des *raisons d'agir*. Si son vouloir intelligent

rend raison de tout ce qui dépend d'elle, de ce vouloir intelligent n'y a-t-il pas à chercher les raisons ? Oui, sans aucun doute, et le principe de raison suffisante pousse ses exigences jusque-là.

Or, toute *raison d'agir* ou, pour remonter plus haut encore, toute *raison de vouloir* n'est pas également recevable, ni également suffisante.

Je m'explique : il y a des raisons de vouloir qui rendent compte de la réalité effectuée des choses, mais ne la *justifient* pas. On *comprend* que la chose existe, on n'en *approuve* pas l'existence. Cette existence est *expliquée* en fait, elle n'est pas *légitimée*, et la raison qui est *suffisante* pour qu'on dise : Je comprends que cette chose soit, est *insuffisante* à *justifier*, je reprends le mot, il est expressif et exact, à justifier cette existence.

Voici donc de nouvelles exigences de la raison, exigences *d'un autre ordre*. Soyons-y attentifs, et suivons-les depuis les plus humbles commencements jusqu'au bout.

Je trouve les *premiers indices* de ces exigences nouvelles dans des jugements comme

ceux-ci : Cette conduite n'est pas raisonnable, les raisons que vous me donnez de votre conduite, du parti que vous avez pris, ou des procédés que vous avez adoptés ne sont pas bonnes ; ce sont *des* raisons, oui, et ce sont *vos* raisons : sans doute, mais je ne les juge pas bonnes : c'est que j'y vois, par exemple, une étrange *disproportion* entre la fin et les moyens ou inversement entre les moyens et la fin.

Comment ? Le voici.

Vous déployez beaucoup d'efforts, et vous employez beaucoup de forces, pourquoi ? Pour atteindre un but *mesquin*. Est-ce raisonnable ? Non.

Inversement, vous avez une grande ambition, vous visez à un but ardu, et vous ne faites presque rien pour y parvenir, ou vous voyez clairement même que vous n'avez ni les ressources ni l'énergie nécessaires pour mener à bien l'entreprise. Est-ce raisonnable ? Non.

Autre cas : Les raisons que vous me donnez de votre conduite ne me paraissent pas bonnes, pas suffisantes pour justifier votre vouloir, —

parce qu'elles sont empruntées à un autre ordre de choses que celui où vous vous mouvez en fait. Elles sont prises du sentiment, de la générosité, là où il s'agit d'un calcul; ou, au contraire, elles sont tirées de considérations de froide prudence, *quand pour agir raisonnablement il faudrait tenir compte de ces raisons du cœur qu'une raison trop raisonneuse ne comprend pas*. Vos raisons donc ne *conviennent* pas à leur objet, elles sont *hors de propos*, *hors de saison*, *déplacées*, c'est le mot, et il en faut dire que, *valables* dans un autre ordre, elles ne le sont pas dans celui où on les applique et propose présentement.

Avançons. Je n'admets pas les raisons que l'on me donne, je les trouve *mauvaises* et *insuffisantes à justifier la conduite*, parce que je les trouve, comment dirai-je? *brutales*. Elles choquent ce qui met l'homme au-dessus de la *brute* : elles me paraissent *brutales*, parce qu'elles sont prises de la passion présente, πάθει, non λόγω ζῶσι. On ne cherche qu'à jouir du plaisir présent, τὸν ἀπολαυστικὸν βίον, — βοσκημάτων, vie de bestiaux.

Sperne voluptatem, nocet empta dolore voluptas.

Nocet aussi, si elle est achetée par le sacrifice de quelque intérêt plus haut et plus durable. Ce n'est pas raisonnable de ne pas s'abstenir du plaisir présent pour assurer l'intérêt futur, *plus considérable*, *plus stable*, *bien entendu*.

Ne sont pas bonnes, ne sont pas suffisantes, les raisons alléguées au mépris de l'intérêt bien entendu, au mépris de vues raisonnables.

Mais l'intérêt bien entendu lui-même cède, en certains cas, à d'autres considérations.

C'est être homme que de préférer à l'emportement aveugle et bestial de la jouissance actuelle l'intérêt bien entendu ; mais *c'est être homme aussi* que de préférer à cet intérêt bien entendu lui-même quelque chose *qu'aucun calcul n'établit*, comme, par exemple, la *politesse*, la *délicatesse*, l'*humanité*, toutes choses qui sont d'un homme bien cultivé, bien élevé, d'un *homme* tout court, comme aussi je ne sais quelle susceptibilité de l'*honneur*, ou un certain soin jaloux, délicat, de s'abstenir de toute action, de toute pensée même qui serait *basse*.

Qu'est-ce à dire? Dans nos déterminations nous tenons compte de quelque chose d'*impalpable, qui ne se traduit ni de près ni de loin dans un avantage matériel, sensible, quelque chose dont je n'ai pas besoin pour vivre, et que je vais jusqu'à estimer plus que la vie.*

> *Summum crede nefas animam præferre pudori*
> *Et propter vitam vivendi perdere causas.*

Ceci est bien remarquable.

Arrêtons-nous-y. Nous découvrirons ici encore des degrés : la *convenance*, la *beauté*, la *moralité*.

Je nomme *convenance*, τὸ πρέπον, *quod decet*, ce que j'aperçois comme *une suite ou appartenance de l'être raisonnable* en tant que tel, et qui a pour signe la proportion, l'harmonie, la mesure, ἐμμετρία, συμμετρία, accord des parties entre elles, *cohérence*, *consistance*, constance, subordination de l'inférieur au supérieur, ordre, et conséquemment *dignité et grâce dans l'attitude et dans l'allure.*

L'homme a cela, non sans quelque culture. Mais selon la profonde remarque d'Aristote,

là où la nature est *perfectionnée*, elle est plus et mieux elle-même : Οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου. (*Politique*, I, II, 8, 1252 b 30.)

Et Leibniz dit la même chose quelque part.

Examinons comment ces raisons d'agir et de vouloir rendent compte de nos déterminations, quels caractères elles ont, de quelle sorte est leur influence.

La *convenance* n'est pas *nécessitante*, comme l'instinct pur; ni *entraînante*, comme l'appétit; ni proprement et absolument *convaincante*, comme la vérité mathématique; ni *intéressante* et *engageante*, à la façon de la perspective d'un avantage futur, qui est *calcul*, *promesse*, *prévision*.

Elle est *persuasive* et *attirante*, d'une façon *désintéressée* encore que nous y prenions intérêt ; elle nous *gagne*, à la façon d'une chose qui a une valeur propre, un prix propre, qui est *bonne*, digne d'estime et de préférence, en soi, par soi, d'abord.

Et on y peut *résister* comme à une voix qui appelle en haut.

On peut la refouler, l'éteindre même, comme on éteint une voix importune.

Mais, tant qu'elle parle, elle opère à la manière d'un charme, d'un charme spirituel, qui nous laisse toute notre liberté.

Réduite à elle-même, et toujours et exclusivement consultée, la *convenance*, gâtée bientôt d'ailleurs et rétrécie, endiguée, paralysée, stérilisée par la *convention*, qui en devient comme le code, la convenance produirait une *correction* fatigante, une sorte de *légalité* intellectuelle et morale, d'*impeccabilité littérale*, contraire à tout élan, mortelle, ennemie de la vie vraie, abondante, féconde.

Mais bien comprise, elle est une très heureuse expression de la raison, et elle a déjà ce caractère très remarquable de nous élever au-dessus du matériel de la vie, des indispensables nécessités, pour conformer notre vouloir et notre être à quelque chose d'*idéal*, nous faisant chercher, pour le mettre en nous et dans notre conduite, l'*ordre*, l'*harmonie*.

Élevons-nous d'un degré encore, nous aurons la *beauté*, qui suppose la convenance, mais avec quelque chose de plus, car il faut

une certaine *puissance* et un certain *éclat*. Pas de beauté sans cela : ἐν μεγέθει καὶ τάξει. Une certaine ampleur, et force, et une certaine splendeur, avec rayonnement ; quelque chose de plus que le niveau commun : la *santé*, et en plus une certaine élévation de l'être au-dessus du niveau commun, un certain exhaussement, comme dit Leibniz dans son bel opuscule allemand sur *le Bonheur*.

La beauté, comme la simple convenance, attire, appelle, mais plus.

Elle a quelque chose par où elle rejoint les sens ; et là elle a des effets qui sont de la sphère de la volupté sensuelle. Ce n'est pas le lieu d'y insister, ni de montrer comment elle a un rôle légitime là même, mais comment elle dévie facilement, dégénère, et en tout cas est dangereuse.

Ce que j'ai à considérer, c'est son rôle quand elle est d'ordre relevé, intellectuel.

Elle *émeut*, elle *intéresse*, elle *passionne*, et pourtant l'attrait qu'elle exerce, l'attirance par où elle opère, nous appelant à elle, est d'essence *désintéressée* : elle *plaît*, elle ne *sert* pas ; elle *charme*, elle n'est pas *utile* ;

elle apporte une *délectation*, non un *avantage*, ou un *profit* quelconque ; et le plaisir même qu'elle cause est un effet, indice et suite de sa présence, non un but.

Donner pour raison de notre vouloir la beauté idéale, c'est *justifier* des actes qu'une raison plus basse qualifierait de déraisonnables, car c'est souvent invoquer une fin haute, exquise, à laquelle nous faisons des *sacrifices*, la préférant à des avantages présents ou futurs, actuels ou prévus. C'est monter *au-dessus de nous-mêmes* et des nécessités de la vie ou de ces biens qui sont, comme dit Lucrèce, *munera vitæ* ou *præmia vitæ*.

Singulière situation que celle de l'homme, je vous prie de le remarquer. Plus il *se détache de soi*, *se déprend de soi*, *s'élève au-dessus de soi*, plus les raisons qu'il allègue de sa conduite et de son vouloir apparaissent comme *valables*, comme *justifiantes*, et en même temps elles perdent dans la même mesure de leur force *déterminante* : *bonnes* en soi, elles s'adressent à je ne sais quelle *bonne volonté* dont aucune coaction, aucune action contraignante ne peut tenir lieu. Elles

s'adressent au vouloir intime, l'appellent et semblent lui dire : voulez-vous dire oui ?

Si je ne dis pas *oui*, rien n'y suppléera.

Voici maintenant de toutes ces raisons la plus étrangement désintéressée, la plus complètement justifiante, la plus désarmée et tout à la fois la plus forte.

Ce qui m'est *proposé*, m'est *imposé*, et mon acte pourtant n'aura de valeur, et ne sera pleinement *justifié*, que si, me décidant à agir par cette raison, j'accepte et agrée pleinement cette raison, en sorte que je lui donne assentiment et consentement, quoi qu'il m'en puisse coûter d'ailleurs et quelque répugnance venue d'ailleurs que je puisse éprouver.

Et adhérant ainsi à ce que je vois bon, en soi, non pour moi, et digne d'être préféré, je me vois libre de m'en détourner.

En sorte que je *puis* faire autre chose, encore qu'il soit vrai et certain que je *dois* faire ceci.

Et, ce qui me *lie*, ce qui m'*oblige*, et qui m'apparaît comme *loi* souveraine, souverainement raisonnable et bonne, est *inviolable*, non en fait, mais en principe.

Et *rien ne saurait me lier davantage que ce lien que je puis à chaque instant briser.*

J'en ai dit assez pour marquer de quelle essence incomparable est la raison d'agir et de vouloir proprement *morale* : celle qui est tirée de la *loi* absolument respectable en soi et de l'*excellence* absolument estimable et aimable en soi.

Ce que j'ai en vue ici de montrer, c'est que si l'on ne va pas jusqu'à cette raison d'agir et de vouloir, les déterminations de l'être intelligent et voulant que j'ai appelé la *personne* ne sont pas *justifiées.*

Le principe de la raison suffisante exige que nous allions chercher dans la convenance, dans la beauté, et finalement dans le bien moral où se concilie et se parachève le reste, les suprêmes raisons d'agir et de vouloir, celles qui sont *bonnes*, celles qui *justifient* la réalité existante. Notre raison juge souverainement raisonnables les démarches de la personne qui s'expliquent par ces raisons supérieures, d'une valeur absolue, lesquelles ne sont point *déterminantes*, mais *justifiantes*, de toutes les plus respectueuses du libre arbi-

tre, et de toutes les plus fortes, les plus impérieuses, dignes absolument, sans condition, sans réserve, de la préférence que c'est l'incomparable honneur de la libre volonté d'avoir la faculté et le devoir de leur donner.

TREIZIÈME LEÇON

De l'unité que le principe de la raison suffisante nous fait chercher sous les noms de substance, de cause, de fin et de loi.

La raison humaine cherche les raisons des choses. Elle n'est contente que si elle trouve des raisons qui suffisent à expliquer l'existence et les modes de l'existence et les relations des choses existantes entre elles. Puis, dans un ordre supérieur, elle cherche des raisons suffisantes non plus seulement pour rendre compte du fait, mais pour le justifier. Expliquer, c'est bien ; justifier, c'est encore mieux, et cela seul est pleinement explicatif qui est justificatif.

J'ai suivi le principe de la raison suffisante jusqu'au bout de ses exigences. Maintenant je reviens sur mes pas. Je veux m'attacher à le considérer dans ce que j'appellerai ses *exigences moyennes*. J'ai vu sa direction, son orientation, et son exigence ultime. J'ai

besoin de mieux voir que je ne l'ai vu encore ce qu'il exige dans le milieu, dans l'entre-deux.

J'ai dit : Il y a une explication qui ne sort pas de la chose à expliquer. J'ai dit : On entrevoit déjà là cause, fin, ordre, loi. Ce que cela signifie et quelle est la portée de cela, c'est ce que je vais étudier.

En d'autres termes, je veux voir au juste le sens et la portée du principe de la raison suffisante dans ces explications qui ne sont pas transcendantes. Je me demande si là même il n'y a pas quelque chose qui dépasse d'une certaine manière la série phénoménale : la cause, la fin, la loi, cherchées, trouvées sans sortir de la série phénoménale (vous vous souvenez de l'exemple de la montre), ne sont-elles pas pourtant des choses en elles-mêmes différentes de cette série, supérieures à cette série ? Dire que telle pièce, tel ressort, tel mouvement m'apparaît comme cause de tel autre, comme causant tel autre, ou encore comme causé par tel autre, ou comme fin ou moyen par rapport à tel autre, ou encore comme étant avec tel autre dans un ordre

régulier, n'est-ce pas, tout en cherchant, et, ce semble, trouvant dans la série phénoménale cette cause, cette fin, cette loi, considérer la série avec des préoccupations supérieures, et, si on attache aux mots dont on se sert un sens, tirer ce sens d'ailleurs ?

En un mot, c'est une théorie que je vais essayer.

L'esprit ne supporte pas la dispersion. C'est pour lui l'inintelligible, et c'est pour lui le non-réel. L'absolue dispersion, ce serait le chaos, ce serait presque le néant. Rien à comprendre. Et impuissance, presque non-existence.

Images de cela :

Dans les êtres vivants, où l'existence est d'autant plus puissante qu'elle est plus riche et plus harmonieuse ;

Dans le discours, qui n'a de force et de beauté que s'il est riche et pourtant simple ; trop d'idées dispersées, trop de traits : on est las, accablé ; pauvreté d'idées : rien.

Ceci est exprimé dans des formules de Leibniz :

Examinons ces formules ; approfondissons-

les ; justifions-les, par les deux exemples ci-dessus.

Alles Wesen bestehet in einer gewissen Kraft.

Tout être consiste dans une certaine force.

Und je græsser die Kraft, je hæher und freier ist das Wesen.

Et plus grande est la force, plus haut aussi et plus libre est l'être.

Ferner : Bei aller Kraft, je græsser sie ist, je mehr zeiget sich dabei Viel aus Einem und in Einem, indem Eines Viele ausser sich regieret, und in sich vorbildet.

Allons plus loin : Dans toute force, plus la force est grande, plus s'y montre *du multiple à partir d'un et dans un*, *multa ex uno et in uno*, en ce que quelque chose d'Un gouverne une multiplicité hors de soi et la représente en soi.

Pour expliquer, il faut sortir de la multitude qui n'est que multitude, de la pluralité qui n'est que pluralité, de la dispersion, de ce qui est *beaucoup* sans lien, sans être ramassé en un, sans procéder de ce qui est un et sans y revenir.

L'unité, c'est ce d'où la pluralité part, c'est

ce où elle se ramène. C'est le point d'où il y a diffusion et où il y a concentration. C'est source, c'est foyer.

Sans cela, aucune puissance. Et sans cela, aucune intelligibilité. Unité subsistante, productive, opérante. Unité de l'idée où se ramassent, où aboutissent les détails.

Eclairons cela par l'exemple de l'organisation animale : beaucoup de parties, beaucoup de détails, et cela ramené à l'un, et procédant de l'un :

Une idée directrice...,

Un principe d'action, de vie...,

Et, pour le spectateur, une idée d'ensemble positive, suggérée par ce spectacle.

Les détails régis, gouvernés par cette unité intime.

Et l'esprit ayant lieu de mettre ces détails en un.

Autre exemple, celui du discours : une idée maîtresse et opérante, circulant partout, arrangeant, ordonnant, coordonnant, et, pour l'auditeur, une idée une en même temps que riche, facilement saisie.

Précisons.

Les phénomènes, nous les ramassons en un de diverses manières :

1° Les considérant comme phénomènes purs, apparitions, moments, nous les rattachons à une certaine unité antérieure, en quelque sorte permanente, persistante, qui demeure tandis qu'ils passent, qui dure, qui est plus foncière, qui en est le fonds commun ; c'est ce que nous nommons *substance*.

2° Les considérant d'un autre point de vue, comme dépendant les uns des autres, eu égard à leur production, nous les rattachons à une certaine unité qui les produit, et que nous nommons *cause*.

3° Les considérant comme liés, en ce sens qu'ils concourent à l'obtention d'un résultat, nous les rattachons à une autre unité, à une certaine unité qui les domine, à laquelle ils aboutissent, et que nous nommons *fin*.

Ainsi l'unité est, selon le point de vue, ce qui les soutient, ce qui les produit, ce qui les mène. Ou encore le fond d'où ils surgissent, le point d'où ils partent, le point où ils vont.

Et, considérés dans leur succession, ils

paraissent liés aussi, ils se suivent en ordre, d'une manière constante, régulière, et cette unité-là, c'est ce que nous nommons *loi*.

Substance, cause, fin, loi : toujours l'*un* : l'*un* contenant *plusieurs* en soi, et projetant cette pluralité hors de soi, et la régissant, la gouvernant, y entretenant donc et y procurant l'unité ; l'*un* ramenant la pluralité à soi, la ramassant dans la pensée, la comprenant sous une idée, la représentant, figurant, comprenant en soi.

La substance et la cause la contiennent et la projettent.

La fin et la loi la ramènent à l'idée une.

Et tout cela, en définitive, nous conduit à l'*être*, tout cela est l'être puissant et intelligent.

Ici remarquons bien ce que fait l'esprit :

Il applique à la série phénoménale des idées qui la dépassent, des idées qui ont plus de portée, quelque chose qui vient de plus loin et va plus loin. Il les y renferme. Alors ce qui en définitive n'est pas et ne peut pas être substance, ni cause, ni fin, ni même loi, est considéré comme tel, nommé de ce nom,

et le *nom* entraîne au delà, fait penser au delà. L'imagination travaille à remplir le nom.

Qu'est-ce que je veux dire ?

J'ai en vue ici l'effort proprement scientifique, qui n'est que la mise en œuvre réfléchie et méthodique de l'explication du premier genre, nullement métaphysique, qui ne sort pas de la série donnée.

On a du mouvement pour aller plus loin. On se contient.

Ce qu'on nomme substance, cause, fin, même loi, ne remplit pas l'idée, ni le mot. Le peuple, et tout le monde est peuple en cela, essaye de remplir. On remplit avec des créatures imaginaires : sortes de lutins. La science pure dit : Défaites-vous de toutes ces imaginations ; il n'y a pas de substances : il y a des possibilités permanentes de sensations ; pas de causes : des phénomènes se conditionnant les uns les autres ; pas de fins ni desseins : des résultats ; pas de lois, si l'on entend par là quelque chose de supérieur : des liaisons constantes, des uniformités de successions. Et le reste se ramène à

cela. Tout revient à la *loi* au sens scientifique. Voilà l'unité intelligible, celle que nous pouvons affirmer, la seule dont nous ayons besoin. Rien que des *phénomènes* et des *lois*.

Et moi, je dis : point de vue scientifique, soit : mais non point de vue total, ni naturel, ni humain.

Car tout cela est *ombre* d'autre chose, et ne se soutient en somme que par autre chose.

C'est parce qu'il y a de vraies et réelles substances, et causes, et fins, et lois, que vous en pouvez considérer l'ombre dans vos spéculations dites scientifiques. La réalité rend possible l'*ombre*. La réalité rend possible l'*abstraction*. Ce sont des points de vue *abstraits*, vous isolez, vous atténuez, vous diminuez artificiellement. Le principe de la raison suffisante va plus loin.

Vous avez beau faire, vous avez beau vous tenir sur vos gardes, vous défier de vous-mêmes, dire que vous parlez malgré vous le langage commun sans y attacher la signification commune : vous parlez toujours *comme si* tout avait lieu par actions et réactions : cette fondamentale idée est partout. Vous la tirez

de vous-mêmes, du sentiment intérieur, de la conscience, du spectacle de votre propre être. Attribuer à tout votre manière d'agir, voilà l'illusion, l'erreur enfantine. Mais juger qu'agir c'est être et qu'être c'est agir, c'est penser. Et de rien il n'y a de raison, si l'on ne va pas à cette source une, et c'est cela qui est substance, cause, fin, loi. Tous les efforts qu'on fait pour échapper à l'être ramènent à l'être, et cela seul *est* autrement qu'abstraitement, qui *agit*.

Comment le principe de la raison suffisante est l'expression même de l'être, c'est ce que nous verrons dans la prochaine leçon.

QUATORZIÈME LEÇON

De l'affirmation de l'Être impliquée dans toute pensée, et comment le principe de raison suffisante, et le principe de contradiction aussi, ne sont que l'expression de cette vérité que l'Être prime le non-être.

Ne méconnaissons pas la portée de la raison. Ne demeurons pas en chemin.

C'est l'*Être* que le principe de la raison suffisante nous fait chercher, et l'être non pas *abstrait*, mais concret, réel, complet, non pas *disjecti membra poetæ*, mais à la fois la *réalité* et l'*intelligibilité*, la *force* et l'*idée*, la *puissance* et la *sagesse*.

L'être *complet* : celui qui *peut*, qui *sait*, qui *veut* ; celui qui a en soi de quoi savoir et vouloir, et, comme la seule connaissance, la seule pensée qui vaut est celle qui saisit ce qui est, le seul vouloir qui vaut est celui qui veut le bien.

En sorte que l'être s'achève par le bien, et

qu'à la *puissance* et à la *sagesse* il faut ajouter la *bonté*.

Voilà l'*être* au sens plein du mot. Et c'est pourquoi je disais au début de cette étude que la personne seule, ou ce qui n'est ni en deçà ni au-dessous d'elle, rend raison des choses.

L'être ainsi entendu est ce qui suffit à expliquer ce qui est *moins*.

Tant que l'être est incomplet, mêlé de non-être, il n'est raison que de ce qui a *moins* d'être encore que lui, mais il se rattache lui-même à ce qui a *plus* d'être.

En sorte que là où le non-être domine, la vertu d'explication est au plus bas degré et l'*insuffisance* éclate.

Là où le non-être diminue, la *suffisance* augmente.

Et ce qui serait *tout être*, sans aucun mélange de *non-être*, aurait assez de soi pour être, et ainsi rendrait raison de soi par soi et de tout.

La formule profonde du principe de raison suffisante est donc :

L'Être prime le non-être.

Mais où serait la raison qui empêcherait l'Être plein d'être? N'a-t-il pas au contraire toutes les raisons et toutes les bonnes raisons d'être ?

D'où cette nouvelle formule :

L'Être vaut mieux que le non-être.

Il a plus de titre à être, plus de droit à être.

Et, pour pousser jusqu'au bout, l'excellence de l'être est raison d'être, la souveraine excellence est souveraine raison d'être, et enfin l'Être *tout être* et excellemment être a un droit souverain à être.

De la non-existence de ce qui est sans mélange de non-être il n'y aurait aucune raison suffisante.

Rien dans l'Être tout être et excellemment être ne justifierait la non-existence.

Quand l'existence est pleinement justifiée, cette suffisance et cette plénitude créent la manifeste et radicale insuffisance de toute négation.

Appelons perfection l'excellence, nous dirons que la perfection est raison d'être; et appelons absolu, c'est-à-dire indépendant

de toute condition, affranchi de toute relation, ne se rapportant à rien, mais ce à quoi tout a rapport, l'Être à la fois plein et excellent, et nous dirons que l'Être absolu est par soi-même, intelligible et réel par soi, expliqué et justifié par soi, et conséquemment source d'explication pour tout le reste, d'explication universelle, totale et radicale.

C'est donc l'Être qui rend raison de tout :

Principium essendi ;

Principium cognoscendi ;

Principium volendi.

Et ainsi être, vrai et bien coïncident.

A cette hauteur, nous avons de quoi répondre à cette question : Y a-t-il, oui ou non, plusieurs principes directeurs de la pensée ?

Nous avons distingué :

Le principe de contradiction,

Et le principe de raison suffisante.

Dans celui-ci :

Le principe de substance,

Le principe de causalité,

Le principe de finalité,

Le principe d'ordre,

Les principes pratiques de la convenance et du bien.

Tous semblent se ramener à l'Être et à l'Excellence qui coïncident. Trois aspects : Être, Vrai, Bien.

Réalité, Intelligence, Volonté, Puissance, Sagesse, Bonté.

Citations de Leibniz.

Le principe de contradiction lui-même se ramène au principe de raison suffisante.

Il n'y a pas de raison pour que le oui et le non soient identiques, et l'être et le non-être.

Et, réciproquement, l'accord de la pensée avec elle-même et l'impossibilité pour la même chose d'être et de n'être pas en même temps, c'est comme le support du principe de raison suffisante lui-même : cela ôté, il croule : quelle raison à chercher de l'inconsistant ?

C'est que les deux principes sont fondés dans l'Être ; les deux sont expression de l'Être.

Et, en définitive, tout en revient à ceci : l'Être est ; l'Être prime le non-être ; l'Être vaut mieux que le non-être.

Finissons en disant une fois de plus qu'il s'agit là non de l'être abstraitement considéré, mais de l'Être.

Pauvre idée que l'idée abstraite de l'être : la plus pauvre de toutes, obtenue par retranchements successifs.

Mais l'idée vraie et vive de l'Être, nous la puisons en nous : là seulement, autre chose que le pur phénomène; là, la réalité *présente* et *opérante*, connue par conscience, directement. Nous éprouvons l'action des autres réalités. Celle-ci est nous-mêmes. Là, la première idée de l'*être*, qui se confond avec l'idée de l'*agir*. Et nous poussons l'idée jusqu'au bout, nous la portons au *summum*.

En nous, quelque être.

L'Être est la raison de notre être, et de tout, et de soi.

QUINZIÈME LEÇON

Le Subjectivisme.

C'est une théorie que nous essayons de faire. Interpréter et relier les observations, chercher la raison et l'explication des faits dans une idée maîtresse, d'ordre supérieur, unité plus profonde ou plus haute, et métaphysique, cela, c'est système, théorie métaphysique.

Difficultés qui lui sont opposées. Quand il ne s'agissait que de constatations, il n'y avait qu'à remettre sous les yeux les faits, à demander qu'on les regardât, à en appeler d'une information précipitée à une information plus sérieuse et plus sûre.

Ici, où il s'agit d'une théorie, il y a lieu de discuter.

Mais, pour discuter, nous nous servirons de ce que nous avons établi précédemment : les faits acquis, les premières réflexions certaines, les points incontestables, avec ce qui s'ensuit.

Difficulté : ces principes de la raison, nous dit-on, dont vous faites tant d'état, c'est un *moule*. L'esprit est *fait comme cela*, οὕτω πέφυκε. Constitution de l'esprit, pour parler moins métaphysiquement.

Qui nous répond que les choses sont *comme cela* ? et qu'il y a quelque chose ?

Mais pourquoi n'y aurait-il rien ? et pourquoi aucun rapport entre la constitution de l'esprit connaissant et les choses ? En quoi serait-ce plus naturel ?

L'objection vient de l'assimilation de la connaissance à une peinture, ou de l'assimilation du jugement à une sorte de jeu consistant à appliquer des formes toutes faites à une matière ou à faire rentrer une matière dans des cadres ou dans des casiers. On dit : Est-ce exact, ressemblant ? Y a-t-il juste adaptation ?

Mais si connaître est par essence avoir dans l'esprit ce qui sans cela serait pour nous comme s'il n'était pas, si une chose est pour nous dès qu'elle est connue mais ne commence pas d'être par là, et si ce par quoi elle est pour nous suppose qu'elle est

et en même temps qu'il y a un acte nôtre par lequel précisément elle est pour nous, cet acte, qui est la connaissance, la pensée, le jugement, étant par essence inséparable de l'être, n'est en rien comparable à une peinture, laquelle pourrait être imaginaire, ou à un arrangement dans des compartiments, lequel pourrait être fictif : la pensée purement abstraite peut prendre ces apparences; mais la pensée concrète est le fruit de la chose pensante et de la chose à penser.

On dira : Vous appliquez, en disant cela, vos formes intellectuelles.

Je répondrai : Alors, renonçons à penser. Ne cherchons plus rien, n'expliquons plus rien, ne disons plus rien ; — ou, admettons que ce qui réussit ailleurs réussit ici, que ce qui est de mise ailleurs est de mise ici, et que l'esprit juge ici comme ailleurs qu'une notion enveloppant essentiellement, manifestement deux termes, est faussée si l'on en supprime un.

De plus, réduirait-on tout au sujet, il resterait que ce sujet lui-même, avec sa constitution intellectuelle, ou se suffirait à soi-même

pour s'expliquer et pour exister, ou ne se suffirait pas. Il faut lui conférer l'indépendance absolue, ou reconnaître qu'il y a lieu de demander de qui ou de quoi il tient sa nature. Rien, au dehors ? alors, il est tout, et il crée le dehors, ou l'illusion du dehors, laquelle n'est pas rien du tout, avec lui-même.

On dira : C'est encore en vertu des formes de notre intelligence que nous concevons cette nécessité d'un auteur de cette intelligence.

Mais, ou il faut renoncer à penser, ou il faut poser cette question ; elle est légitime partout, elle l'est ici.

Pourquoi un cas d'exception, un seul, quand il s'agit de la pensée même ? Pourquoi renoncer, devant cette question suprême, aux sûretés de la pensée ?

Ainsi je réponds par la notion intégrale de la pensée.

On insiste, et l'on dit : Où est la garantie ? où est le contrôle ? Sort-on hors de soi pour *y aller voir* ? pour *voir ce qu'il en est* et *ce qui y est*, et *s'il y a quelque chose* ? On affirme donc de confiance. Y pût-on aller voir, ce serait encore avec son esprit ; et la ques-

tion se poserait à nouveau, et avec elle le doute possible, et pour s'en affranchir ou le surmonter, la seule confiance en la véracité de la raison. La raison débute par un acte de foi aveugle en elle-même.

On dit que c'est *irréfutable*. Point de contrôle possible. Tout contrôlé par la raison, non la raison elle-même. En prendre son parti. On dit que pour Dieu même ce serait irréfutable. Cela atteint toute connaissance. Où la garantie ?

Je réponds : C'est une question qu'il n'y a pas lieu de poser.

La lumière éclaire. Pas de garantie à lui demander. *Verum index sui.*

Seulement, il y a la pleine lumière, et à sa source, à son foyer.

Et il y a la lumière partielle et dérivée.

Nous ne sommes pas la lumière. Voilà en quel sens on peut dire que nous avons confiance, et qu'il y a un acte primitif de foi, mais sous la lumière.

N'éteignons pas la lumière, sous prétexte que nous n'en sommes pas le foyer. Ne péchons pas contre la lumière.

N'oublions ni notre condition humaine, ni l'attitude et l'orientation naturelle de la pensée.

Nous ne sommes pas irrémédiablement enfermés en nous.

Notre nature, c'est autre chose que nous. Les règles de vérité, les lois pratiques impératives, c'est autre chose que nous.

L'idéal, c'est autre chose que nous.

Ce qui gêne notre pensée, ce qui d'une manière ou d'une autre l'empêche et la limite, c'est autre chose que nous.

Et en nous, nous trouvons ce qui nous soutient, ce qui nous passe, ce qui nous appelle et nous attire, ce qui nous contrarie, ce qui nous aide, — tout cela, non pas nous, mais autre chose que nous, quelque chose de dehors, de supérieur, quelque chose de réel, d'*objectivement* réel ; et nous trouvons en nous, avec nous, les autres esprits. Toute pensée vraie est *universelle* : non seulement en ce sens qu'elle vaut en tous lieux et en tout temps pour tous les cas semblables, mais encore en ce sens qu'elle nous rend présents tous les autres esprits pour qui elle

est également valable. Nous entrons en société avec les autres esprits. Ce n'est pas une chimère. Il y a une cité des esprits.

Et nous entrons en société avec le chef de cette cité, avec Dieu même. Toutes les grandes philosophies l'ont reconnu. Platon et Aristote ; les stoïciens ; la philosophie chrétienne; Malebranche ; Leibniz ; Berkeley, et, à sa manière, au moins par la loi morale, Kant.

Non, nous ne sommes pas *seuls*.

Vaine et fausse humilité, par sentiment exagéré des limites, humilité mêlée d'orgueil : on se fait Dieu à sa manière, en refusant à l'esprit sa naturelle portée.

La vraie humilité consiste à reconnaître la grandeur et la dignité de la raison, en reconnaissant aussi que nous ne sommes à nous-mêmes ni notre lumière ni notre maître.

SEIZIÈME LEÇON

Le Phénoménisme; et conclusion de cette discussion.

J'ai voulu suivre l'objection subjectiviste sous toutes les formes qu'elle peut prendre. J'ai dispersé votre attention. Résumons en propositions brèves et nettes.

1° Pourquoi l'illusion universelle et radicale plutôt que l'accord de l'esprit et des choses ? Et comment l'expliquer ?

2° La notion intégrale de la pensée enveloppe deux termes inséparables, et l'on ne peut supprimer l'un ou l'autre sans la fausser.

3° Il faut, dans ce procès fait à la raison, suivre les règles ordinaires du jugement, ou bien renoncer à penser.

4° Chercher à la raison un contrôle, une garantie, c'est demander non pas l'impossible seulement, mais ce dont la pensée n'a nul besoin, attendu que l'évidence suffit, la clarté

intelligible, non celle des sens et de l'imagination; et j'oserais presque dire que c'est pécher contre la lumière.

5° Ce qu'il faut avouer, proclamer, c'est que la raison humaine, n'étant point par elle-même, n'est pas le principe de la lumière qui l'éclaire ; en sorte que, voyant que son principe est ailleurs, elle y adhère avec une confiance qui peut être appelée foi.

6° Enfin il importe de ne pas méconnaître la vraie condition humaine, comme aussi de ne pas faire violence à l'attitude naturelle, à l'orientation naturelle de la pensée.

Maintenant, la difficulté se présente sous un autre aspect : Le phénomène comme tel est incontestable. Mais dire quoi que ce soit au delà, c'est affirmer témérairement. Le phénomène, oui; non le noumène, non des substances ni des causes ; le paraître, non l'être.

Et il s'agit de l'apparence interne. En sorte que tout se réduit à cela. Fantasmagorie toute réalité hors de cela, ce que nous nommons âme, Dieu.

Positivisme, criticisme mêlés produisent un subjectivisme d'un genre très raffiné. Son nom propre est le phénoménisme, ou subjectivisme phénoméniste.

Au phénoménisme, j'oppose quoi? Non l'idée, mais ce que, dans la conscience et aperception intime, chacun saisit comme le plus profond, le plus un, et principe incessant de diversité, l'*acte*.

Notion intégrale, celle-là aussi. On ne peut faire de l'acte un fantôme détaché de l'agir, de l'agent.

Mieux qu'une notion. Nous n'avons plus affaire à un *spectacle* et à je ne sais quel résidu abstrait une fois le spectacle passé.

On saisit l'acte en agissant. On le voit, on ne le voit comme tel qu'en le produisant. *Operans operando scit se operari*, *operando operationem experitur et videt*.

Avec l'*acte*, je retrouve la substance et la cause.

Substance, cause : ou, grâce à l'imagination, c'est toujours quelque matérialité plus ou moins subtile ; ou c'est une entité, abstraction.

L'acte écarte toute matérialité : c'est chose simple. L'acte écarte l'entité : c'est chose concrète.

Nous voilà élevés au-dessus du phénomène. Nous tenons l'être, l'être réel.

Imitations de cela : on parle de possibilités permanentes, de liaisons nécessaires, etc. ; c'est l'ombre ou l'effet de la vraie substance et de la vraie cause, ce sont des efforts pour atténuer l'être et pour en conserver quelque chose.

Un *dynamisme*, et un *réalisme*, voilà ce que nous opposons au *phénoménisme*.

Et du même coup nous voyons qu'il y a *harmonie* et *hiérarchie* que nous ne saurions méconnaître ou troubler sans nous renier nous-mêmes.

Je m'enferme dans ma pensée. J'essaye de ne rien voir, de ne rien admettre d'autre. Mais si j'arrive à une intime aperception de l'acte, je m'aperçois que je ne suis pas *seul*.

Il y a ma pensée.

Il y a moi qui pense.

C'est réel.

Il y a ma nature : ce qui est fait pour moi, non par moi : l'effet d'une action autre que la mienne. Voilà déjà quelque chose d'autre, qui me soutient.

Il y a les règles de ma pensée. Quelque chose d'autre, qui est supérieur à moi.

Il y a l'idéal. Quelque chose d'autre, qui m'appelle et m'attire.

Non, je ne puis tout réduire à des idées, ni celles-ci à des phénomènes. J'agis, et quelque chose agit sur moi.

Il y a ce qui limite mon action. Je ne fais pas tout ce que je veux. Je ne m'étends pas à tous les lieux ni à tous les temps.

Il y a ce qui me contrarie, me gêne, m'empêche.

Et il y a ce qui me favorise, me secourt, m'aide.

Tout cela est réel.

Ainsi il y a bien autre chose que moi. Ne considérerais-je que ma pensée, je trouverais tout cela.

Et je ne puis penser sérieusement sans reconnaître à ma pensée une portée *universelle*. Moi qui pense, je suis un individu, et ma

pensée, en tant que mienne, est individuelle; mais, si elle vaut quelque chose, elle vaut pour les autres comme pour moi. Non seulement j'étends à tous les cas semblables, dans tous les lieux et dans tous les temps, ce que je nomme *vérité*, mais je dis que tout ce qu'il y a d'esprits pense de même.

La pensée vraie nous rend présents tous les autres esprits pour qui elle est également valable. Nous entrons en société avec les autres esprits.

Et nous entrons en société avec Dieu même, chef de la cité des esprits.

Toutes les grandes philosophies, je le disais, l'ont reconnu. Platon, Aristote, etc.

Belle parole de Malebranche à citer ici :

« Ce qui est vrai à l'égard de l'homme... l'est à l'égard de Dieu », etc.[1].

Hardiesse légitime. Ou la pensée a cette portée, ou ce n'est pas la peine de penser.

La raison humaine est grande. Non qu'elle n'ait point de limites. Elle a des limites, et des défaillances. Mais elle est grande, parce

1. Malebranche, *Traité de Morale*, I, I, 7.

qu'elle est faite pour saisir la vérité : elle a par là un caractère divin.

Mais encore une fois, sortons de l'abstrait, et revenons à notre profonde formule.

L'Être est ce qui rend raison des choses.

La raison humaine cherche l'Être et n'est ce qu'elle est que parce qu'elle a avec l'Être un secret commerce. Entre la raison et l'Être, l'affinité est extrême.

L'Être est le propre objet de la raison. Plus de lumière, plus d'être.

Platon prétendait que le νοῦς saisit les réalités véritables, τὰ ὄντως ὄντα. Et opposant l'Être au devenir, il montrait dans le devenir un mouvement, un passage de ce qui a été à ce qui sera, tandis que de l'Être il ne faut pas dire : Il a été, il sera, mais simplement : Il est.

Et à cette parole vraiment philosophique correspond cette autre parole consignée dans la Bible : « Dieu dit à Moïse : « Je suis Celui « qui suis. »

DIX-SEPTIÈME LEÇON

Le Rationalisme.
Les diverses formes du rationalisme.

Résumé rapide des leçons sur la Raison :

Acte de la raison : juger, prononcer sur ce qui est, et la manière d'être, et les rapports des êtres entre eux.

Cela, dans une lumière intérieure et supérieure.

Discerner le vrai du faux.

Acte interne, vital.

Et données : les choses dont il s'agit de juger, dont on juge, et la lumière dans laquelle on juge.

Acte propre, et effort personnel.

Caractère d'universalité et de nécessité de la vérité évidente qui sert de règle aux jugements.

Valable pour tout ce qu'il y a d'esprits.

Société des esprits entre eux, et, si l'on peut dire, avec Dieu même.

Ce que cette étude met en relief : que penser est opération, acte, et, pour nous, effort, travail ; que nous avons d'indispensables données ; que nous ne sommes les auteurs ni des choses dont nous jugeons, ni de la lumière dans laquelle nous jugeons, ou de la règle ou loi d'après laquelle nous jugeons.

Voilà ce que j'ai voulu établir jusqu'à présent ; et cela par une méthode autant que possible naturelle, sévère, sans parti pris : constatant les faits, puis les interprétant, n'ayant peur ni des vérités soi-disant élémentaires et vulgaires, ni des affirmations transcendantes, trouvant dans les unes l'humble et indispensable commencement du savoir, dans les autres la suprême raison de nos démarches rationnelles.

Maintenant nous avons à étudier le rationalisme.

Que faut-il entendre par rationalisme ?

Ce mot, par son étymologie, semble désigner une doctrine qui fait à la raison, dans la connaissance humaine, la place convenable, c'est-à-dire la première, parce que le princi-

pal, l'essentiel dans l'homme, ce d'où tout le reste suit naturellement, c'est d'avoir la raison, d'être un être raisonnable, et, comme l'on dit en tenant compte de ses deux natures, d'être un animal raisonnable.

Voilà le sens que l'étymologie suggère, sens modéré, peut-on dire, mais tout à fait rare en fait.

C'est le sens qu'il a dans la *Philosophie spiritualiste de la nature*, de M. Henri Martin (de Rennes), 1849.

Introduction (p. VI : « Droits inaliénables de la raison »), p. VII : « Nous nommons *rationaliste* toute doctrine fondée principalement ou exclusivement sur l'autorité de la raison. »

Il considère le rationalisme en présence de la révélation surnaturelle, et condamne celui qui va à la négation de cette révélation surnaturelle ; il y voit, non le rationalisme véritable, mais « l'abus du rationalisme » (p. VIII).

Dans l'usage ordinaire, le mot rationalisme ne garde pas ce sens modéré. Il emporte avec lui l'idée de quelque excès, de quelque

abus. Il consiste à déclarer non que la raison peut quelque chose, mais qu'elle peut tout ; non pas même qu'elle intervient d'une certaine manière partout, ou encore qu'elle contrôle tout, mais que le reste ne compte pour ainsi dire pas, ou revient à elle. Le mot rationalisme marque d'ordinaire une prépondérance de la raison inquiétante, menaçante pour tout le reste ; un emportement, un abus de pouvoir, une façon d'entendre la raison qui supprime tout le reste ou absorbe en elle tout le reste. Il signifie excès, abus de la raison : en sorte que dans l'homme elle est tout, étant la seule chose qui compte ou celle à laquelle se ramène tout le reste, et, par une suite naturelle, dans le monde aussi, elle est tout, étant là aussi la seule chose qui compte, ou ce à quoi tout le reste finit par se réduire.

Le rationalisme est donc une doctrine (ou du moins une tendance) qui *supprime au profit de la raison* ou *absorbe dans la raison même toute connaissance* et même *toute chose*.

Mais le mot raison a lui-même plusieurs acceptions. De là plusieurs sortes de rationalisme.

Première forme. — Il y a une première façon très étroite d'entendre la raison : c'est de la *réduire au raisonnement*. Ou du moins on n'accorde de prix qu'au raisonnement ; on fait du raisonnement un usage intempérant, excessif ; on exagère tellement le rôle de cette force « ratiocinante » qu'on ne voit plus qu'elle.

On fait fi du *sensible*, et en général du *fait* ; on méprise l'imaginatif encore bien plus.

On ne prise que les déductions et les constructions *a priori*. On n'a de confiance que dans une certaine dialectique, on n'use que de cette dialectique.

On dédaigne la tradition, l'histoire, l'art, la poésie, et la pratique, et la religion, et la vie. Ou, si l'on a un regard pour tout cela, c'est qu'on pense avoir trouvé le moyen de traiter de tout cela *a priori*.

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
> Et le raisonnement en bannit la raison.

C'est une première forme de rationalisme : le rationalisme des *dialecticiens* et des *discoureurs*, deux mots de même sens, l'un grec, l'autre latin, par l'origine, et désignant, de

par l'usage, une certaine façon de penser et de parler.

Deuxième forme. — Autre façon, plus haute, d'entendre la raison.

La raison fournit les principes généraux selon lesquels tout doit se constituer sous peine de ne rien valoir.

C'est vrai, mais voici l'abus :

On considère ces principes toujours *abstraitement*, isolés des faits, de la réalité, de la vie ; et on fait de la formule où on les renferme un *dogme*.

Alors, pouvoir prépondérant, unique, attribué à la *raison abstraite*, à la raison théorique, spéculative, toute seule, avec ses règles générales, avec ses *conceptions a priori*.

On proclame la *souveraineté* de la raison : on y plie toute chose. Et cette raison souveraine est bien souvent faite de préjugés et d'opinions.

Quelle en est la caractéristique ?

Comme dans le premier cas, le dédain du fait, de l'expérience, de l'histoire, de la tradition, de tout ce dont on ne voit pas l'origine et le progrès et le terme dans la lu-

mière d'une idée abstraite, générale, *apriori.*

On méprise ce qui est *obscur*, ce qui est *complexe*, la complexité vivante : ce que l'on ne saisit pas tout entier du regard, ce que l'on ne comprend pas, ce qui n'est pas simple, clair, régulier.

C'est l'état d'esprit des philosophes du dix-huitième siècle.

Taine l'a vu, et dit.

Tocqueville, avant lui.

« Politique abstraite et littéraire. »

« Règles simples et élémentaires puisées dans la raison et dans la loi naturelle. »

« Rebâtir la société d'après le plan entièrement nouveau que chacun d'eux traçait à la seule lumière de sa raison. »

« Transformation totale et soudaine de la société... pouvant s'opérer à l'aide de la raison, et par sa seule efficace. »

« Société imaginaire dans laquelle tout paraît simple et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison. »

Descartes avait parlé de cela. Mais chez lui il y a des tempéraments. Au dix-huitième siècle, c'est dominant.

La raison, avec ses lumières, est maîtresse : elle refait la société à son gré. Cela, en physique, dans la mauvaise scolastique, et chez quelques hégéliens. Cela, en métaphysique. Quelque chose de cela dans Cousin, avec quelque emphase, et aussi avec des réserves.

Troisième forme. — Faisons un pas de plus.

Le rationalisme, moins naïf, *acceptera les faits*, mais il maintiendra la formule que cela seul peut être admis que l'on comprend. Seulement, ce que l'on comprend maintenant, ce sera ce qui est scientifiquement explicable. J'appelle ce rationalisme, *scientifique*.

Cela seul compte, qui est objet de science, susceptible d'une explication dite scientifique : point de vue de la science, non plus mathématique, mais expérimentale.

Bien noter ce caractère nouveau.

La *science* souveraine, non plus la *raison*, dont ces savants ou philosophes disent volontiers du mal. Ce n'est plus la raison, c'est la science qui est leur idole. Mais c'est un rationalisme ; ils réduisent l'œuvre de la raison à la science, et tout à la science.

Et au fond, ils admettent comme dogme

ce qui paraît la condition de la science : le déterminisme universel; d'où, comme corollaire, croit-on, l'impossibilité des volontés divines particulières, du miracle.

Mélange de réserve et d'audace. On prétend se défendre de toute spéculation métaphysique, et on décide en maître.

Voilà le rationalisme des savants ou prétendus tels; on n'admet que ce que la science explique.

Quatrième forme. — Chez tel penseur, cette disposition d'esprit s'unissant à l'ambition métaphysique, nous avons un essai de fonder la prétention scientifique sur des principes métaphysiques, c'est-à-dire la forme de rationalisme que voici :

Comprendre, *expliquer*, c'est le vœu de la raison, et elle y tâche par la science.

De cela il y a une raison profonde : *la pensée peut rendre tout* intelligible, même ce qui semble réfractaire à son action, parce que, au fond, *tout est pensée.*

Il y a des formes inférieures de la pensée, et il y en a de supérieures.

Les facultés humaines et les œuvres hu-

maines qui semblent le moins rationnelles ne sont, au fond, que la raison se cherchant et s'exprimant de différentes manières :

Sensation, imagination, sentiment; génie; poésie, art; histoire; religion; vie humaine sous toutes ses formes.

Certes, tout cela n'est pas tenu pour méprisable; mais le solide, en tout cela, le consistant, ce qui vaut la peine d'être considéré, c'est, dit-on, le rationnel.

Voyez Spinoza : c'est lui qui est le type le plus achevé de cet état d'esprit. Il a pour la forme géométrique un amour extrême. Mais sa conception de la science est à certains égards moderne, en ce sens qu'il conçoit le déterminisme scientifique. *Il fait la théorie métaphysique de la science.* La pensée, la raison prend conscience de soi en nous.

C'est un *panthéisme*, avec mélange d'*idéalisme* et de *naturalisme*.

Cet état recommence, et Spinoza est en grande faveur auprès de nous, avec interprétation kantienne et hégélienne.

Le dogme, c'est que tout est intelligible,

en ce sens que tout est réductible à la pensée, tout étant, dans le fond, pensée.

C'est l'intellectualisme, et c'est l'idéalisme ; mais c'est aussi rationalisme, parce que cette pensée à laquelle tout se ramène, c'est la raison humaine ; c'est la raison de chacun : ce que je comprends, ce dont j'ai l'idée claire.

Cinquième forme. — Ce rationalisme *profond*, *compréhensif*, *explicatif*, qui n'exclut pas, mais absorbe, trouve, de notre temps, son expression la plus complète et la plus vivante dans ce que nous nommons la *critique*.

Avec quelque chose de *souple* qu'il n'a pas chez les théoriciens métaphysiciens.

Les *dogmes* de la critique sont bien ceux-là : que tout est intelligible ; que tout s'explique ; que, dans l'évolution universelle, tout vient en son rang ; qu'*il s'agit de tout comprendre et de tout expliquer*. Tout *est déterminé*.

Sixième forme. — Voici maintenant la *réaction*, réaction contre l'*intellectualisme*.

On donne à la volonté une grande importance.

On rétablit en tout la part, le rôle de l'indétermination, de l'obscur, de la non-ratio-

nalité, si je puis dire, de la non-intelligibilité. On cherche partout, et l'on met à la base, à la racine, au fond, un je ne sais quoi.

D'où un certain mépris relatif de la science, ou du moins une vue nette et vive de l'absurdité des prétentions de certains savants ; on flagelle leur fatuité. Après l'engouement pour la science, c'est la *critique* de la science.

Et une vue nette et vive aussi de l'insuffisance de la science à se soutenir toute seule, à se fonder toute seule.

La science n'atteint pas tout. La science ne se soutient pas toute seule.

C'est un *ébranlement de la domination de la science.*

Nous rions maintenant des dithyrambes de Cousin en l'honneur de la raison. Nous rions aussi de l'outrecuidance de certains savants, déclarant que devant la science il n'y a plus de mystères.

On aime à mettre au commencement de toute chose un inconscient, une donnée, une obscure activité ou tendance, ou poussée non rationnelle, non lumineuse, non expliquée, la *nature*, l'*instinct*, l'*inspira-*

tion, le *cœur*, une *nécessité*, une *liberté*, *quelque chose à quoi l'on se fie*, *quelque chose* QUI SE FIE A UN INCONNU.

Et voilà un *fidéisme*, lequel s'allie à la critique, ou à cette intelligence pénétrante de toutes les formes de la vie, de toutes les lois de la vie.

Va-t-on sortir du rationalisme?

Non, pas nécessairement, ni par le seul fait que l'on est devenu fidéiste.

Il y a une façon rationaliste d'être fidéiste.

Car enfin, si cette part faite à l'inconscient. à la tradition, etc., ne s'explique elle-même que par une évolution à laquelle il n'est pas sûr que l'intelligence préside, si ce n'est encore que l'universelle nécessité ou le déterminisme universel qu'il faut voir là, — comme il n'y a rien en définitive par où *l'on sorte et de la nature et de l'homme*, — la pensée humaine, soutenue par je ne sais quelle *puissance inconsciente qui lui est indispensable sans la valoir*, la pensée humaine demeure seule maîtresse de ses jugements, elle demeure « indépendante », aucune *autorité* supérieure ne la gouverne, et un ferment de rationalisme

demeure : il y a un *scepticisme rationaliste*, un *fidéisme rationaliste*, une *abdication* ou *restriction rationaliste de la raison*.

Au fond, si c'est être rationaliste de ne voir dans l'homme que la raison, c'est l'être plus encore de *ne voir dans la raison que* L'HOMME.

En déclarant hors de nos prises le transcendant parce qu'il ne rentre pas dans nos catégories, en le déclarant inconnaissable parce qu'il est supérieur à nos cadres, c'est encore *la pensée humaine que l'on prend pour mesure*. C'est toujours prétendre que *notre horizon est tout*, qu'il n'y a rien au delà de nos *formes*, de notre pensée, rien par delà notre sagesse, grande ou courte, exaltée ou rabaissée. La raison, la raison humaine demeure la mesure de tout.

Tant que vous ne reconnaîtrez pas au fond et au-dessus de la pensée humaine quelque chose par quoi elle est, où elle trouve sa lumière et sa loi, qui la redresse, qui la corrige, qui fait sa force, — soit que vous l'exaltiez ou que vous la rabaissiez, — vous serez rationaliste. Ce n'est pas de l'*exalter* ou de la *rabaisser* qui constitue proprement le ra-

tionalisme; c'est de vouloir que la raison dans ses élans ou dans ses affaissements, dans ses prétentions ou dans son abandon, dans ses affirmations ou dans ses négations, dans sa confiance ou dans son découragement, n'ait en définitive d'autre soutien ni d'autre guide qu'elle-même, qu'elle soit à elle-même sa propre lumière, sa propre règle, qu'elle suffise ou non à tout, qu'elle soit comme *par soi*.

Dernière forme. — Et c'est pour cela que toutes les sortes ci-dessus mentionnées de rationalisme peuvent s'accorder en un point: la libre pensée à l'égard du surnaturel positif, de la religion positive.

Les dialecticiens et les philosophes, les savants et les métaphysiciens, les critiques, les fidéistes, tous si différents entre eux, peuvent s'entendre pour *interdire à Dieu, au nom de leur raison, d'intervenir dans le monde*, d'ajouter à l'ordre naturel l'ordre surnaturel, de se révéler, de faire des miracles, et pour *réduire les faits religieux à la mesure de notre pensée*. On prend pour mesure du connaître et de l'être ce que nous comprenons,

ce que nous expliquons, ce dont nous faisons la science, ce que notre critique saisit ; et l'on déclare la révélation surnaturelle impossible.

Et voilà une dernière forme de rationalisme, le rationalisme en fait de religion, le rationalisme libre penseur, avec des nuances à l'infini, depuis la négation brutale jusqu'à l'exégèse délicate qui essaye d'interpréter les faits positifs d'une manière tout humaine.

C'est une série d'étapes, pour ainsi dire, que j'ai parcourues. La raison, réduite au raisonnement, devient raison inventive, puis science, puis intelligibilité universelle et universelle puissance ; ensuite elle se restreint, se limite, se nie presque elle-même, et elle est toujours ce par quoi l'on décide de tout en maître.

Je puis bien donner du rationalisme cette définition dernière :

C'est une doctrine ou une tendance qui fait que *dans l'homme on ne voit que la raison* ou que DANS LA RAISON L'ON NE VOIT QUE L'HOMME.

Et le rationaliste effectif parfait serait celui qui unirait parfaitement les deux.

Nous procéderons dans les leçons suivantes à l'examen du rationalisme.

DIX-HUITIÈME LEÇON

Examen critique du rationalisme. Remarques préliminaires. Tout ramené à cinq propositions.

Examen particulier de la première : Que l'être se ramène à la pensée.

J'ai passé en revue les différentes formes du rationalisme. Il s'agit maintenant de l'examiner, pour voir s'il y a vraiment excès et en quoi.

Il est inutile dans cet examen de faire une étude critique spéciale de chacune des formes que nous avons mentionnées.

La première est si manifestement frivole qu'elle donne lieu plutôt à un avis pratique qu'à une étude.

Il est trop facile, en effet, de remarquer que le raisonnement ne peut suffire à tout ; qu'il y a ce qui le fonde et ce à quoi on l'applique ; que, dans l'esprit, il y a les *principes*, sans lesquels raisonner est impossible, et l'activité

intellectuelle elle-même, dont le raisonnement est une manifestation particulière, et non la première ni l'immédiate ; et que, en dehors de l'esprit, il y a ce que l'on nomme l'objet, la chose, la réalité, la vie.

De même, la prédominance de la raison abstraite, *a priori*, est trop manifestement un abus pour qu'il y ait lieu d'y insister. Laissez-moi vous rappeler de belles pages du P. Gratry, dans le livre I[er] de sa *Logique*, sur ce qu'il appelle la « spéculation isolée », les « méthodes exclusives », l'« égoïsme philosophique ». Je pourrais encore rappeler beaucoup d'autres choses de différents philosophes.

Je me borne à une seule remarque : contre l'abus de l'*a priori* la vraie méthode scientifique proteste. Soumission du savant aux données (« le culte de la science » : curieuse observation de M. Séailles dans son *Renan*, qui voit là un reste de la servitude théologique; et il y a dans Malebranche une remarque, faite dans un autre esprit, qui a quelque ressemblance avec celle-là). Soumission aux données. Et prudente réserve de la vraie

science : les affirmations ou négations rationalistes y manquent.

Enfin, on peut dire, d'une manière générale :

Que nous ne pouvons pas nous passer de la raison ; mais que nous avons d'autres moyens ou d'autres sources de connaissances, d'autres facultés ; que la raison a besoin de secours ; que d'ailleurs elle n'atteint le tout de rien (ni raison *a priori* ni science n'y réussissent) ; que par conséquent nous n'avons pas le droit de déclarer non réel, non existant, *ce que nous ne comprenons pas* ; donc qu'en particulier pour ce qui est des choses religieuses, nous n'avons pas le droit de déclarer que la révélation surnaturelle est impossible.

Prétendre que dans le ciel ni sur la terre (comme dit Hamlet), il n'y ait rien de plus que dans notre pensée, c'est exorbitant et, à vrai dire, c'est déraisonnable.

Toutes ces remarques sont faciles à saisir, claires, bien fondées, justes, utiles à rappeler ; mais, dans une étude proprement philosophique du rationalisme, il faut dire quelque

chose de plus profond, de plus lié aussi, de plus fort; il faut, par delà les détails, aller au principal, à l'essentiel, au point vital.

Le rationalisme étant ce que nous avons essayé de dire dans la dernière leçon, il me semble que, si l'on veut toucher ce qu'il y a là de vital, on peut tout ramener à cinq propositions, d'où cinq questions.

Il y a cinq thèses donnant lieu à cinq questions.

I. C'est une thèse rationaliste, si le rationalisme est profond et conséquent, ou plutôt *la* thèse rationaliste, que « l'être se ramène à la pensée ».

D'où cette double question :

Est-ce vrai ?

Et, si on ne l'admet point, est-on condamné pour cela à mettre quelque chose ou plutôt le fond même des choses en dehors de la pensée, donc à faire reposer l'être sur l'inintelligible et l'irrationnel, donc ce semble, en définitive, à renoncer à la raison ?

II. C'est une thèse rationaliste, ou plutôt *la* thèse rationaliste, que « le vouloir se ramène à la pensée ».

D'où cette double question :

Est-ce vrai ?

Et, si on ne l'admet point, est-on condamné pour cela à mettre quelque chose et le fond même de l'être moral, de la personne morale, en dehors de la pensée, donc à faire reposer ces choses excellentes, moralité, personnalité morale, sur l'inintelligible ou l'irrationnel, donc, ce semble, à renoncer à la raison ?

III. C'est une thèse rationaliste, ou plutôt *la* thèse rationaliste, que la raison se suffit à elle-même, en sorte qu'elle ne réclame rien où elle se fonde : c'est elle qui est l'absolu.

Est-ce vrai ?

Et, si on ne l'admet point, est-on condamné pour cela à donner pour fondement à la raison l'inintelligible ou l'irrationnel, donc à renoncer à la raison pour se perdre dans le fidéisme ?

IV. C'est une thèse rationaliste, ou plutôt *la* thèse rationaliste, que ce que l'on nomme *foi* se ramène en dernière analyse à la raison, et que ce qui y serait définitivement réfractaire n'a pas de valeur.

Est-ce vrai ?

Et, si on ne l'admet point, est-on condamné pour cela à mettre hors de la pensée tout ce qui est traditionnel, et ensuite tout l'ordre surnaturel, donc à faire reposer soit l'ordre social, soit l'ordre surnaturel, sur l'inintelligible ou l'irrationnel, donc, ce semble, à renoncer une fois de plus à la raison ?

V. Enfin, c'est une thèse rationaliste, ou plutôt *la* thèse rationaliste, que, la raison connaissant de tout, décidant de tout en dernier ressort, exerçant sur toutes les formes de la pensée et dans toutes les régions des choses un universel et souverain contrôle, elle est seule maîtresse, seule juge, seule mesure de la vérité.

Est-ce vrai ?

Et, si on ne l'admet point, est-on condamné pour cela à laisser la pensée aller au hasard, et renonce-t-on à juger raisonnablement, renonce-t-on à la raison ?

Cinq thèses, et cinq questions dont chacune est double : la thèse est-elle vraie ? et, si on la rejette, est-on forcément conduit à l'extrême opposé ? Est-il raisonnable de l'ac-

cepter ? et, si on ne l'accepte pas, parce que l'accepter n'est pas raisonnable, est-on amené à faire une chose contraire elle-même à la raison ? Les exigences rationalistes sont-elles légitimes, oui ou non ? et s'y soustraire, est-ce donc, comme les rationalistes le prétendent, se soustraire à la raison même ?

Cinq thèses, et cinq questions : cinq leçons aussi.

Aujourd'hui, examen de la première thèse, réponse à la première question.

Thèse : tout se ramène à la pensée.

En nous : *esse est percipere.*

Les choses : *esse est percipi.*

Et, à le bien prendre, nous dit-on, la pensée, la seule qui compte et celle où se ramène le reste, c'est la pensée claire et distincte, la pensée rationnelle.

Je demande, moi, si cela est vrai :

La sensation, la perception sensible, se ramène-t-elle à la raison ?

N'a-t-elle rien d'original, rien d'irréductible ?

En fait, il y a là quelque chose dont rien ne peut tenir lieu.

Ceci est considérable, mérite d'être noté.

Rien ne remplace la sensation.

La connaissance rationnelle ne peut en aucune façon *y suppléer*, et elle ne peut *s'en passer*.

Cela ôté, quelque chose manque, qu'on ne se procurera pas ailleurs, et quelque chose manque à la raison qui ne peut plus bien faire son office.

Allons plus avant : notre condition d'existence étant donnée, le rôle du *fait*, de l'*expérience*, est indispensable.

On dit : Mais c'est confus, et c'est obscur. Éclaircissez, vous aurez la notion rationnelle : et c'est cela seul qui compte.

Éclaircissez, et vous aurez la notion rationnelle, l'idée : oui, si vous changez de point de vue, si vous considérez l'*essence* ; non, si vous ne changez pas de point de vue, si vous considérez l'*existence*.

Si l'on ôte l'obscur, le confus, ce qui reste, c'est l'existence dont nous ne pouvons avoir connaissance autrement.

Et ainsi pour tout ce qui n'est pas l'Être par soi.

Si vous continuez à considérer l'existence chez l'être qui n'est point par soi, votre connaissance étant plus claire et plus distincte, il restera le *donné*, le *fait* : quelque chose que la pensée trouve fait *pour* elle, non fait *par* elle, encore qu'elle ait à travailler pour en prendre connaissance, surtout pour s'en faire une idée et en juger.

Allons plus au fond.

Il y a : ce qui agit sur nous, ce qui est connu pour cela et comme tel, ce qui nous est manifeste par son action et par sa présence.

La plus immédiate présence, c'est celle de nous-mêmes à nous-mêmes : nous nous saisissons *agissants* ou *agis*, et présents à nous-mêmes. Nous sommes pour nous *en fait*, nous avons une immédiate expérience de notre *faire* et de notre *être*, et aucune conception rationnelle ne peut remplacer cela ni en dispenser.

J'ose dire que nous connaissons autrui aussi par sa *présence* : présence agissante.

Connaissance défectueuse, sans doute, et

celle même de nous-mêmes, car nous ignorons notre fond, et même nous méconnaissons, si je puis dire, notre forme vraie ; et pour les choses sensibles, combien moins parfaitement encore ne les connaissons-nous pas !

Mais si cette connaissance, par action reçue et même par immédiate présence, est imparfaite, défectueuse en nous, ce n'est pas une raison pour en faire fi et pour déclarer qu'en soi, par définition et par essence, une telle connaissance ne vaut pas, ou qu'elle est réductible, si elle vaut, à la notion rationnelle.

La connaissance par action subie laisse ignorer sans doute ce qu'est en soi l'agent ; mais elle le révèle, et, du moment que je n'en suis ni l'auteur ni le principe, quelle autre connaissance puis-je bien avoir de sa réalité, et quel autre mode de connaître puis-je bien concevoir ?

Bien plus profonde est la connaissance par présence, surtout celle par immédiate présence ; et je ne vois même pas ce que, en soi, elle a de défectueux : ce qui pour moi la

rend défectueuse, ce n'est pas d'être connaissance par présence, non, pas du tout, c'est que je ne suis point par moi-même, et de là un fond qui m'échappe, et qui m'échapperait encore, alors même que je me connaîtrais très bien et très clairement.

Ainsi, quand nous avançons dans nos réflexions, nous trouvons que l'être, comme tel, n'est pas connaissable par pure raison, et que cela ne tient pas à une défaillance de la pensée, mais à ce que *l'être est l'être*.

Ou la connaissance est tout abstraite, et ce n'est plus connaissance de l'être comme tel et du réel comme tel, — ou il y a connaissance par l'action et la présence.

Or, l'action, c'est celle qui produit, ou c'est celle qui est subie.

Ou je fais, ou c'est fait pour moi.

Les choses sont faites pour moi, puisqu'elles ne sont point par moi.

Moi-même, en tant que *nature*, je suis fait pour moi. Et même quand je produis quelque chose, il y a toujours ma nature et quelque action subie par moi. Je ne suis point par moi-même.

L'Être par soi seul se connaît par une présence toute claire de soi à soi, disons plus parfaitement, par soi-même, *per suam essentiam*, et il connaît tout le reste par une autre sorte de présence, en ce sens que tout le reste est par lui : rien n'est tout fait pour lui sans lui ; d'une certaine manière, tout est fait par lui.

Commençons-nous à voir que hors de l'action, de celle qui produit et de celle qui est subie, hors de ce que l'être fait ou de ce qui est fait pour lui, il n'y a que le pur abstrait ? Ce n'est pas imperfection, c'est une suite de l'être, que rien de réel ne soit connu ni connaissable par pure notion rationnelle ; et l'obscurité, là où elle existe, vient de ce que l'être n'est point par soi.

En conséquence, nous rejetons cette formule : *esse est percipi* ; et même : *esse est percipere*.

Nous dirions plutôt : *esse est agere* ; puis *agi* (mais *pati* suppose *agere*, hors de soi, comme source, cela va sans dire, et même d'une certaine manière au sein de l'être même, la plus grossière sensation étant encore quel-

que action, et le pur inerte étant indifférent et par suite insensible).

Mais on dira :

Rien ne peut être qui ne soit intelligible. Voilà donc la pensée qui reparaît, et dans le fond même et à l'origine même de l'être.

Il y a ici un malentendu.

Rien ne peut être qui ne soit intelligible.

Oui.

Mais d'abord, cela signifie-t-il intelligible pour nous? et surtout pensé par nous, perçu par nous, ayant dans notre perception et pensée son origine, son fondement, sa réalité?

Non.

Cela signifie qu'il y a une pensée ou qu'il y a la Pensée que tout implique et suppose : une pensée ou absolument la Pensée, qui soutient l'essence, la possibilité, les lois de l'existence.

Le livre que je lis n'a pas son origine, son principe, dans ma pensée qui le comprend, mais dans la pensée de son auteur.

Toute chose implique, suppose la pensée, mais la Pensée de Dieu.

Et puis, en second lieu, de ce que rien n'existe, en la manière que nous venons de voir, sans la pensée, s'ensuit-il de là que rien ne soit, que rien n'existe que la pensée même?

Non.

Mon être à moi n'est constitué tout entier ni par l'intelligibilité ni par l'intelligence, séparées, cela va sans dire, réunies non plus.

Il y a en moi autre chose.

Et ce n'est pas imperfection. Pas du tout.

Ce qui est imperfection, c'est, redisons-le, que la vue de soi n'arrive à être ni claire, ni totale, ni pleine, ni adéquate. Mais le fût-elle, elle ne constituerait point pour cela l'être même : elle le supposerait.

Dans l'Être par soi, qui est l'Être parfait tout est clair, il le faut. Si quelque chose y demeurait obscur, c'est que ce ne serait pas l'Être par soi.

De la notion d'Être par soi, suit la notion d'Être parfaitement clair pour soi. Abîme pour les autres, il est pour soi clarté souveraine.

Mais il ne suit pas de là que toute son essence, tout son être soit seulement de penser.

Rien où sa pensée ne soit, pas un moment où sa pensée ne soit avec lui. Mais dire qu'il pense, n'est pas dire tout de lui. Cette formule : « Il est acte, tout acte », est plus compréhensive.

Il est acte pur et il est Celui qui est. De quelque manière que je considère l'être, ou en moi, ou dans sa pure et haute idée, jamais je ne le vois réduit à la seule pensée.

Et je ne le fais pas reposer sur l'inintelligible ou l'irrationnel, car je prétends que plus haut est le degré de l'être, plus claire est la vue qu'il a de soi, et l'Être le plus être ou Être par soi est toute lumière aussi et toute clarté.

Je ne renonce donc en aucune manière à la raison. Je la suis jusqu'au bout : elle me montre en tout être la Pensée divine, sans laquelle rien ne serait, mais elle-même m'empêche de ne voir dans les êtres qu'intelligibilité ou intelligence, encore qu'il soit vrai que rien n'est qui ne soit intelligible, et

que l'intelligible suppose l'intelligent, et que Dieu enfin est souverainement intelligible et souverainement intelligent. Mais parler de pensée, ce n'est pas donner le dernier mot de l'Être.

DIX-NEUVIÈME LEÇON

Examen de la deuxième thèse rationaliste : Le vouloir ramené à la pensée.

Ai-je réussi à vous faire entendre que, si l'être ne va pas sans la pensée, la pensée n'est pourtant pas tout ce qui le constitue ? C'est qu'il est difficile de parler de l'être sans évoquer je ne sais quels fantômes matériels qui en offusquent la pure idée, ou sans avoir l'air de se perdre dans le pur abstrait. Je n'insiste pas. Il vaut mieux considérer tout de suite la seconde thèse rationaliste, celle qui ramène le vouloir à la pensée. L'examen de cette thèse éclairera ce que nous avons dit de la première.

J'étudie le « vouloir ».

J'analyse le fait de vouloir et l'idée du vouloir.

Je constate, je reconnais que *l'on ne peut vouloir sans penser*.

Je m'applique à dénombrer les conditions

du vouloir : ce que l'on nommait l'appétit, *appetitus*, l'inclination, ὄρεξις, une sorte de mouvement par où l'on se porte vers les objets, n'est-ce pas la première condition du vouloir ? Et puis, ce mouvement se détermine, s'arrête à ceci ou à cela par un choix, une préférence éclairée, une décision : un jugement.

Voilà une première notion du vouloir.

Insistons. Tout semble se ramener ou au physiologique ou à l'intellectuel. Le vouloir semble envelopper quelque chose donc de confus, d'obscur : l'appétit ; et quelque chose de distinct, de clair : l'intellectuel.

Et l'intellectuel est ce qui caractérise le vouloir. L'appétit tout seul n'est pas le vouloir, et il semble se réduire, ou presque, à quelque chose de physiologique. *Appetitus cum ratione*, voilà la volonté.

Pas de volonté sans motifs, et les motifs sont des *idées*. Quand on agit avec volonté, par volonté, *on a des raisons d'agir*, et connues. Et il y a examen de ces raisons pour les bien voir, comparaison de ces raisons pour en apprécier la valeur respective, on se

consulte, on juge, on décide, on se résout.

La résolution, c'est là ce qui est volontaire. *Résolution n'est pas la même chose que solution d'un problème*. C'est clair. *Novum quid.* Mais pour l'analyse dont le vœu est de ramener l'objet donné à quelque chose de connu déjà, ce qu'il y a d'original, de propre dans la résolution, n'est pas ce qui intéresse.

Le travail de l'analyse se poursuit avec le dessein plus ou moins avoué de retrouver dans la chose nouvelle l'ancien, et l'on appelle expliquer une chose la réduire à des éléments déjà connus.

Le vouloir est dans la vie psychologique, par rapport au sensitif et au cognitif, une nouveauté, qui embarrasse, qui déconcerte. Il sera expliqué si l'on y retrouve les éléments déjà connus et rien de plus, s'il n'est qu'une combinaison de ces éléments.

Et, comme le sensitif est lié au physiologique et que celui-ci est plus saisissable, plus facilement observable, plus simple, ce semble, on y ramène le sensitif. Et alors, tout consiste à retrouver dans le vouloir les éléments physiologiques et les éléments intel-

lectuels qu'il contient : on en aura déterminé ainsi les conditions et scruté la nature ; il sera expliqué, sans recours à des qualités occultes, d'une manière scientifique, d'une manière rationnelle, ne laissant rien d'obscur dans le phénomène, rien que l'on ne *comprenne*.

D'un côté, jeu de machine, chaleur de sang, faits physiologiques.

De l'autre côté, jeu des motifs, déterminisme des motifs.

La préférence, la προαίρεσις, où les esprits mystiques voient une sorte de merveille, ce n'est qu'une prévalence mécanique de tel ressort de la machine, ou une prévalence toute rationnelle. Dans l'homme, c'est une combinaison des deux.

Entendez bien le caractère de cette façon d'expliquer, entendez bien ce qu'il y a là :

Cette conviction que la raison *ne peut être contente que d'elle-même*. Je veux dire qu'elle aime à se retrouver au fond de tout, et qu'il n'y a *savoir* et *science* que quand elle parvient à se retrouver ainsi.

Ramener les choses à des éléments d'ordre

inférieur, c'est, ce semble, s'éloigner de la raison, mais c'est y revenir, à dire vrai, et la contenter, et voici comment : dans cette région inférieure, tout est mécanisme, tout va selon les lois d'un inflexible déterminisme, et cela est satisfaisant pour la raison : c'est rationnel, ou c'est *le reflet du rationnel dans l'inférieur*, c'est *lié*, c'est *réglé*, *liaison uniforme*, *suite réglée*, *constance*, *régularité*, *connexion*, et *nécessaire* : voilà les mots qui reviennent toujours.

D'autre part, dans la région supérieure, ce que l'on considère, c'est le rationnel même, les *idées*.

Ainsi, ou des phénomènes physiologiques enchaînés dans leur suite réglée selon la raison, ou les idées mêmes.

Toujours la raison. Et la science dite rationaliste, et la philosophie dite rationaliste, ou méritant ces déterminations, n'admettent rien hors de ce domaine. Naturalisme et rationalisme unis.

Voilà le triomphe de l'*analyse*.

De toute analyse ?

Non.

Car il y en a une autre, dont le vœu est de dégager ce qui résiste à l'analyse.

Mais quoi ?

Une synthèse primitive, *donnée*.

J'applique cela au vouloir.

Considérez le vouloir abstraitement, l'analyse ci-dessus mentionnée réussira.

Considérez le vouloir réel, vous constaterez qu'elle est impuissante, ou plutôt qu'elle n'est qu'un moyen de faire voir, constater, que quelque chose lui échappe, et précisément *l'important*, *le principal*, *l'essentiel*.

Cette analyse ramène tout au commun. Elle tend à uniformiser tout. Qu'une autre analyse serve à faire éclater le *quid proprium*.

Mais il ne s'agit pas de faire de la fantaisie et de multiplier, selon ses caprices, *les différences propres*.

Ce sont les faits qui décident :

Si quelque chose est donné en fait, *qui résiste à l'analyse*, *qu'on ne le rejette pas sous prétexte qu'on ne comprend pas :* telle est la règle.

Vous voyez les deux attitudes : la rationaliste, *n'admettre que ce que l'on comprend*,

et la non-rationaliste, *admettre le fait donné*, l'idée première liée à ce fait.

La synthèse primitive, rebelle à l'analyse, triomphant de nos efforts, humilie le rationaliste et brise son système : *il aime mieux nier ce qui le gêne*.

La synthèse primitive est accueillie par le savant humble, par le philosophe humble, comme une *donnée* précieuse, salutaire, féconde.

Où est-elle, dans la question qui nous occupe, cette synthèse donnée ?

Avez-vous jamais rencontré un *homme* ?

... Si forte virum quem
Conspexere, silent...

Un homme : non pas celui dont la physiologie donne la formule, mais celui qui, réalisant en soi l'idéal de sa nature, est un être fort, qui résiste, sur qui l'on s'appuie, qui *sait ce qu'il veut*, et y va avec énergie.

Là éclate le vouloir.

Considérez-le dans une de ces occasions rares, grandes, où se prend une détermination qui coûte, dont les suites sont impor-

tantes. Voyez : toute cette nature frémissante, *émue*, ces passions ; et ces vues de l'esprit : tout est suspendu. On attend le coup d'élection, ce qui va donner le branle. Suivront des conséquences incalculables, mais vues.

Il se recueille, il ramasse ses forces, son vouloir, son être, et il dit : Je veux.

Il est *généreux*, il est *noble*.

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Votre analyse de tout à l'heure saisira-t-elle ce qui est l'essentiel ?

Et maintenant considérez non plus un acte solennel, unique, mais la teneur de toute une vie. Une inspiration unique domine, relie, anime tous les détails. Quelle droiture ! Quel soin d'être toujours avec la loi ! De Bossuet, d'après saint Augustin, cette belle distinction entre être sans la loi et être avec la loi. Tout, dans la vie de cet homme, dit oui à la vérité, à la justice, au bien. Pas d'exigences qui ne soient trouvées légitimes, excellentes.

Permettez-moi ici une comparaison : par

l'analyse dissolvante, rendrez-vous compte de la *physionomie*?... Voyez : l'*exactitude littérale* n'est pas *fidèle*. *Tout y est*, ce semble... Oui, sauf l'essentiel. Tout : le détail, soit, rien n'est omis, tout est dénombré; mais l'*esprit*, mais l'*âme*? Et ainsi, d'un discours : quand vous m'en direz les parties en les nombrant, et leur subordination même, m'aurez-vous rendu ce qui, répandu en tout cela, animait tout cela et donnait à ce discours une *lumière vivante* et un *sens vivant*? Et ainsi, encore, de toute œuvre d'art. Et ainsi, enfin, de tout ce qui vit.

Cet homme qui dit : « Je veux », en une occasion solennelle, ou *tout le long de sa vie*, aucune analyse, en énumérant les conditions et les éléments de ce vouloir, ne dira ce que c'est. Tout se dissout, tout s'évanouit. Il n'y a plus rien.

Je vais envisager le vouloir d'une autre manière. Les hommes, dans leurs rapports mutuels, peuvent avoir quelque chose de « cordial ». Mot qu'affectionne Bossuet.

La vraie cordialité n'est pas chaleur incon sidérée, non plus que froide estime.

Écoutez Lacordaire disant ce qu'il y a dans un « Je vous aime ».

Et saint François de Sales a trouvé ce beau mot : « Amour intellectuel et cordial ».

Réfléchissons là-dessus.

Le vrai amour, le cordial, c'est celui qui est volontaire : mouvement de la volonté *s'unissant*, se joignant à son objet.

Et il n'y a pas d'acte plus complet, plus total, plus harmonieux, plus vital : il comprend tout, il ramasse tout en un, pour tout donner à ce qu'on aime.

Vraiment le « J'aime » achève le « Je veux ». Seul, le « Je veux » est sec et il semble surtout me poser moi-même, m'opposer à tout le reste, me dresser dans une attitude fière en m'isolant de tout : il est dominant. Mais quand le « Je veux » se termine à ce « J'aime », il donne à l'amour sa force, sa vigueur, sa consistance, mais ne l'emploie qu'à répandre l'aimant dans l'aimé : il me fait sortir de moi, et cet acte qui est si parfaitement mien a son terme hors de moi : ce qui fait sa beauté singulière et sa singulière excellence.

On y met son cœur. On aime.

Est-ce description poétique que tout ceci ? est-ce phrase ? Nullement.

J'essaye de rendre comme je peux ce qui est un acte humain connu, et je dis qu'aucune analyse ne peut l'expliquer.

C'est un acte *personnel*. C'est la *personne* même qui s'exprime, dans le « Je veux », dans le « J'aime ». Il y a là un assentiment au vrai, un consentement au bien, qui vient des profondeurs mêmes de l'être, non de la *nature*, mais de la *personne*.

Je puis dire quelque chose des caractères de la personne en général : je les emprunte à saint Thomas d'Aquin. *Dominium sui habet... se libere agens ad actus proprios... Liber est qui est causa sui... Sui juris est.*

Et je fais appel à l'expérience personnelle, car sans cela cette description demeurerait abstraite. Comme, dans un acte vraiment personnel, et *ayant qualité morale*, il y a harmonie de la raison, du sentiment, de tout l'être ! Comme l'acte naît du fond, sans aucun artifice, sans rien d'appris, de convenu, de tiré ! (Bossuet : Lettre à Mme d'Albert de Luynes.) Comme tout est pris dans les entrailles

mêmes de l'être ! Et que c'est vraiment « intellectuel et cordial » !

Vous prétendez ramener tout au connu, le cordial à l'intellectuel, l'aimer au connaître, le vouloir au penser. Du *proprium quid* que faites-vous ?

Point de vouloir sans penser. Disons-le bien haut, et maintenons-le. Mais vouloir est autre.

Ôtons ce qui, dans notre expérience, offusque les pures idées. Ôtons les limites, les défaillances, les imperfections.

Dans le vouloir parfait, que trouverons-nous ? Qu'il n'est point assujetti, comme le nôtre, à une règle, à une loi, à un vrai ou à un bien supérieurs à lui ? Assurément. Et ainsi nous rapprocherons le *vouloir* et le *penser*. Mais nous ne les confondrons pas. Nous les trouverons consubstantiels, coéternels dans l'Être par soi. Et, dans ce vouloir, il n'y aura aucun non-vouloir ; dans cet amour, aucun non-amour. Ce ne sera pas comme en nous. Mais la distinction ne s'effacera pas : vouloir tout pénétré de penser, comme penser tout pénétré de vouloir, demeureront

néanmoins distincts, encore que si intimement unis.

Mais qu'est-ce donc alors que « vouloir » ? Si je dis le vouloir déterminé par la raison, je le détruis. Si je le dis indéterminé, je le détruis. Si ce n'est qu'une idée, c'est lumineux, mais ce n'est plus vouloir. Si c'est indéterminé, c'est aveugle, c'est arbitraire, et ce n'est plus vouloir. Je m'enchante du mot liberté. Mais ce mot me jette dans les mêmes embarras. Déterminée ou indéterminée ? Je dis déterminante. Et, de fait, se déterminer soi-même par soi-même, de soi-même, ou mieux agir tout de soi et par soi, c'est souveraine liberté, absolue indépendance, et cela convient à l'Être parfait ou Être par soi. Mais je me perds. Cette liberté qui se détermine par soi, je ne la sépare pas de la raison. Ni je ne la mets au-dessus de la raison, ni je ne la mets au-dessous. Je les dis consubstantielles, coéternelles.

Être, penser, vouloir : cela se tient, c'est un. Et c'est distinct néanmoins. Mais alors la question revient : Qu'est-ce que vouloir ?

Un je ne sais quoi.

N'abusons pas du « je ne sais quoi », qui favorise la paresse d'esprit.

Mais, quand c'est l'expression dernière d'une ignorance savante, quand c'est l'aveu de l'impuissance à expliquer le donné, le fait premier et l'idée première, pourquoi craindrait-on le « je ne sais quoi » ?

Oui, un « je ne sais quoi », très étudié, scruté, en partie défini, dévoilé, connu dans ses effets, dans son rayonnement, mais enfin obscur en son dernier fond. Pourquoi pas ? Je répète : Pourquoi pas ?

Voudrais-je donc que tout fût à ma mesure, proportionné à ma taille, et que cela seul fût que ma faible raison embrasse ou pénètre ? Sotte prétention, et déraisonnable. Je ne comprends plus : *faut-il pour cela que ce que je ne comprends pas ne soit pas ?*

Et les distinctions primordiales, faut-il donc les effacer parce que, en brouillant ainsi les idées, je pense voir plus clair ? Faut-il dire : « Vouloir c'est penser », parce que penser me semble plus intelligible et que je pense mieux savoir ce que c'est ?

Non, ne ramenons pas le vouloir au penser, non plus que l'être.

Disons : vouloir, comme être, enveloppe d'une certaine façon penser, et, si dans les êtres imparfaits la connaissance n'égale ni l'être ni le vouloir (et encore moins les épuise), dans l'Être parfait, qui est *tout être*, la pensée égale et le vouloir et l'être même. Donc ne séparons pas ces choses. Ne les séparons pas, mais ne les brouillons pas. L'idée abstraite du vouloir, comme l'idée abstraite de l'être, permet, ce semble, la réduction du vouloir et de l'être au penser. L'idée profonde et vive résiste. Vouloir n'est pas penser, non plus qu'être. Et je ne m'en étonne pas, ni ne m'en irrite : je ne fais pas de ce que je comprends la mesure de tout.

VINGTIÈME LEÇON

Examen de la troisième thèse rationaliste : La raison ne suppose rien d'autre où elle se fonde.

I

La raison ne suffit à rendre raison ni du vouloir ni de l'être.

Suffit-elle à rendre raison d'elle-même ? En d'autres termes, ni l'être ni le vouloir ne se ramènent au « penser » : le « penser » lui-même a-t-il en soi de quoi s'expliquer tout entier ? Et, pour préciser encore, il y a dans le vouloir et il y a dans l'être quelque chose que nous ne comprenons pas, et c'est précisément le *proprium quid* du vouloir et de l'être, ce qui fait que le vouloir est le vouloir et que l'être est l'être : n'y a-t-il pas dans la pensée même, ou mieux dans le « penser », quelque chose que nous ne comprenons pas, à savoir : *ce qui en est précisément l'essentiel, ce par quoi penser est penser* ? Je pense : c'est là sans doute connaître et juger. Je me

comprends quand je me sers de ces mots. *Les faits d'expérience que je désigne par là suffisent assurément à donner à ces mots leur sens*. Mais, si je pousse plus loin mes réflexions, quand je vois que connaître et juger c'est opérer mais non pas créer, une difficulté primordiale s'offre à moi : il y a dans la raison quelque chose que nous ne comprenons pas.

Connaître, c'est recevoir ou mettre, et avoir en soi ce qui est objet. Quelque chose est *pour* moi d'une certaine manière indéfinissable *en* moi. Penser, c'est une opération, non une création. Quelle analyse expliquera cela ?

Et si, dans l'Être par soi, penser c'est faire, parce que rien n'existe indépendamment de l'Être par soi et de sa Pensée souveraine, toujours est-il que la pensée a quelque chose par où elle est pensée et non puissance faisante, créatrice ; et que cela nous l'admettons, et ne pouvons pas ne pas l'admettre, mais sans savoir à fond ce que c'est, *sans le comprendre* ; et enfin que, pour nous, qui ne sommes point par nous-mêmes, il y a cette

particulière difficulté que *ce sur quoi notre pensée se fonde nous échappe*, que c'est d'une certaine façon quelque chose en dehors de notre pensée même.

En somme cette connaissance, ce jugement, cette déclaration ou affirmation de ce qui est, à quoi revient toute pensée claire, distincte et valable, *où en est le fondement* ? Est-ce que je vois d'une manière claire, distincte et sûre ce qu'est connaissance et jugement en ce dernier fond, et comment et pourquoi c'est valable? Dans la pensée même, y a-t-il donc quelque chose d'obscur, d'impénétrable, d'insondable, *quelque chose que je ne comprends pas* ?

Deux attitudes à l'égard de la raison :

Prendre *les choses comme elles sont*, non d'une façon vulgaire, mesquine, mais de la grande manière ; ou bien, prétendre que la raison n'est raison que *si elle se comprend totalement elle-même*, que *si elle a le dernier mot d'elle-même*, que si elle est en elle-même et par elle-même *souveraine maîtresse* et *mesure* et *règle* et même *source* de tout.

C'est la prétention rationaliste. On s'é-

tonne, on s'irrite, d'avoir à en rabattre.

On s'étonne, on s'irrite, de trouver (car enfin, il faut bien, quand on creuse, en arriver là) que la raison ne se comprenne pas totalement elle-même : on embrasse d'un regard clair et distinct son mouvement, son parcours, son *discours*, ses démarches, son progrès, mais non son principe, « ce sur quoi elle s'appuie et fonde son discours », comme dit Pascal.

Et alors voici ce qui arrive :

1° On doute d'elle ;

2° On la restreint, on la réduit singulièrement, la renfermant en soi ;

3° On déclare qu'elle est fondée sur l'irrationnel.

Et ce sont là des négations ou restrictions rationalistes encore, d'un rationalisme *dépité*.

Mais, parce qu'il y a quelque chose dans la raison que je ne comprends pas, à savoir son origine première et son premier ou dernier fondement, faut-il que je doute de la raison ? Oui, disent quelques-uns, disent plusieurs. — C'est à examiner.

Faut-il aussi que j'interdise à la raison toute

affirmation objective, comme on dit ? Oui, déclarent quelques-uns, et même la plupart. — C'est à examiner.

Faut-il enfin que je déclare la raison fondée sur l'irrationnel ? Oui, crie-t-on. — C'est à examiner.

Voilà donc une série de propositions à examiner.

II

La raison doutant d'elle-même.

Je vous renvoie à Descartes, à son invention d'un malin génie. Mais chez lui, cela ne dure pas.

Je vous renvoie à Pascal, à son regret bizarre que tout ne puisse se définir ni se démontrer. Quant au doute fondamental lui-même, Pascal invoque, *contre* ce doute, la « nature » qui soutient la raison défaillante.

Je vous renvoie à Jouffroy, à cette déclaration que la raison, qui garantit tout le reste, ne peutse garantir elle-même et que ce scepticisme, qu'il dit être celui de Kant, inoffensif d'ailleurs, ajoute-t-il, est invariable et rréfutable.

Toujours l'idée *qu'il y a cercle*, et que le fondement est *introuvable*.

Mais c'est que nous ne prenons pas les choses comme elles sont, et que nous nous faisons de la raison une trop superbe idée. Nous la divinisons.

Voyez ce fait naturel de notre naturelle confiance en la *véracité* de notre *intelligence*, et en sa *puissance*, *pourvu qu'elle soit appliquée* OÙ IL FAUT ET COMME IL FAUT. Le doute *fondamental* ne m'ébranle pas, ne me touche pas, parce qu'il est contre nature, contre ma *nature raisonnable*, et que je me meus dans la lumière.

C'est affaire de compétence, de prudence, de méthode, d'usage sérieux, sage, réglé.

On demande plus : on en veut à la lumière de n'être que lumière dérivée, et, parce qu'on n'en voit pas le foyer, parce qu'on n'en est pas soi-même le foyer, on doute.

On doute, et l'on remarque que nos premières affirmations, n'étant pas démontrables, n'étant pas justifiables par raison, ce qu'il y a à l'origine de toute connaissance, c'est la confiance : *on se fie*. Confiance, foi.

Cela peut se dire, en un sens. Mais cela n'empêche pas que les principes rationnels ne soient eux-mêmes *lumineux*.

Les *per se nota*. Ce qui est reconnu vrai, d'emblée; ce qui est admis, par la seule inspection des termes, et dès que l'énoncé est compris. L'*évidence* première, immédiate.

Est-ce évidence ou foi?

Qu'est-ce qui emporte l'assentiment et le justifie ? la lumière intrinsèque ou l'autorité d'un témoignage?

La lumière intrinsèque.

Disons que l'homme, n'étant point par lui-même, est donné à lui-même, que le fait s'impose à lui et que son esprit même est pour lui un fait, que, dépendant pour penser et pour être de l'Être par soi, il adhère à cet Être qui fonde son être, et qu'ainsi la naturelle confiance dans la véracité des facultés intellectuelles est d'une certaine manière confiance en Dieu.

Disons cela, mais ne nous laissons pas aller au fidéisme. Le fidéisme consiste à dire que la lumière ne suffit pas à se garantir elle-même

et que, dérivée surtout, elle n'a pas de quoi se justifier.

Ce qui détermine l'assentiment, c'est la lumière. Ne mettons pas à la racine de toute pensée un sentiment vague et aveugle, l'injustifié, l'*inconscient*.

Ainsi il n'est pas vrai, nous n'admettons pas que, parce qu'il y a dans la raison quelque chose que la raison ne comprend pas, la raison doive douter d'elle-même, ni que, pour échapper à ce doute fondamental, elle n'ait d'autre ressource qu'une *aveugle* confiance, ni par suite qu'elle ait son dernier fondement dans la foi.

Nous rejetons le fidéisme sentimentaliste, parce que nous rejetons le rationalisme.

Comme je ne demande pas à la raison d'être toute lumière ni d'être lumière par soi, ni je ne me défie d'elle parce qu'elle enveloppe quelque obscurité et dépend de quelque chose de supérieur, ni je ne me rassure en recourant au sentiment et à une vague et aveugle foi.

III

La constatation de ma dépendance originelle, laquelle implique et explique ce qu'il y a d'obscur, d'impénétrable, de non compris de moi au fond de la raison même, cette constatation ne justifie ni le doute fondamental ni le recours au fidéisme.

Elle n'a pas non plus pour effet de nous interdire toute affirmation concernant le supra-sensible.

La *disposition kantienne*, c'est : de ne considérer la raison que comme l'habile et heureuse ouvrière de la science, laquelle lie les phénomènes d'après les catégories qui rendent l'expérience possible ; — d'ôter à la raison théorique toute portée en dehors de ce domaine ; — de déclarer donc que rien n'est connu en soi, en sa réalité même ; — et que, pour tout ce qui dépasse le phénomène et les liaisons régulières des phénomènes, *nous ne pouvons nous en remettre qu'à la foi*

Ce n'est plus précisément le doute, comme tout à l'heure.

C'est *restriction*, et restriction démontrée,

savante ; *limitation* établie par preuves, puis, recours à la foi, fidéisme encore, foi, non plus *sentiment*, mais acte *volontaire*, *pratique*, *moral*.

La raison ne sait rien de l'être. Elle est enfermée dans ses catégories. Elle doit se guérir de toute visée ambitieuse. L'objet transcendantal, le noumène, la chose en soi, l'être lui échappe. Du phénomène elle fait la science. Dans l'ordre pratique, elle a du devoir la connaissance certaine. Puis, de ce qui est lié au devoir, des postulats de ce qui est moral et pratique, elle a une conviction sous la forme d'une croyance qui n'étend en rien la connaissance même, d'une adhésion volontaire motivée, justifiée par des besoins pratiques : non *savoir*, mieux qu'*opinion* : foi.

Voilà le fidéisme kantien : moral, — et la foi devient le fondement de toute affirmation sur le *supra-sensible*.

Ramenons tout cela au point. Il y a là bien des notions brouillées : modestie intellectuelle ; humilité intellectuelle ; condition humaine reconnue et maintenue ; importance de la pratique, de la moralité.

Précisons :

1. Ne perdons pas de vue la *complexité* de l'homme. Le rationalisme vulgaire la méconnaît. Mais le kantisme, à la fois rationalisme et fidéisme, la méconnaît aussi. Il opère une scission, puis veut qu'on conserve les deux choses, spéculation et pratique, mais d'une façon qui, mettant d'un côté toute la science et de l'autre tout le moral, condamne les gens épris de la science à faire fi du reste comme non scientifique, et les convaincus de la suprématie de la morale à faire fi du reste comme non important.

Disons : *complexité*, mais *vivante*, *compénétration*, *harmonie*.

Ni rationalisme donc, ni fidéisme.

2. Modestie, humilité ; vraie modestie, *modus*, *modo suo*, à sa manière et dans sa mesure. Juste vue des ressources, non dépréciation, point pusillanimité. *Deficere a proportione virtutis suæ*.

a) *Nous ne savons le tout de rien, le fond de rien*.

Soit : mais connaissance mêlée de non-connaissance est connaissance.

b) Notre connaissance n'est pas instinctive ni immédiate, sauf pour les premières données, et encore quel travail ne faut-il pas pour les discerner, les recueillir, les énoncer !

Mais connaissance discursive et médiate n'est pas non-connaissance.

Connaissance du supra-sensible par voie de causalité, par voie d'exclusion, par voie d'analogie : c'est connaissance.

c) Le fondamental et le transcendant est pour nous incompréhensible, dirai-je d'un mot.

Si un rationalisme insolent l'a oublié, n'allons pas prétendre par réaction que nous ne *savons rien du tout*, que nous ne savons pas *que* le fondamental et le transcendant *est*, ni en aucune façon *ce que c'est*.

IV

Parce que, enfin, j'avoue que ma raison enveloppe de l'obscur, de l'impénétrable, quelque chose que je ne comprends pas, je ne la fonde pas pour cela sur l'inintelligible, sur l'irrationnel.

Car, ce que je ne comprends pas, je ne le déclare pas incompréhensible en soi. Je me garde bien de cela.

Là où il n'y a plus de lumière pour moi, je ne dis pas qu'il n'y a plus de lumière du tout.

Le je ne sais quoi fondamental et transcendant que je trouve dans le vouloir, dans l'être, dans le penser, est je ne sais quoi pour moi, non pas en soi.

Cette distinction est très importante à faire.

V

Voilà donc les trois thèses fidéistes rejetées.

Ni le doute fondamental ne mène à fonder la connaissance sur le sentiment et sur la foi ;

Ni la limitation naturelle de la raison n'oblige à considérer la foi morale comme le seul remède à l'infirmité radicale de la raison, comme le seul moyen d'affirmer le supra-sensible ;

Ni la raison n'est en définitive fondée sur l'irrationnel.

Je rejette le fidéisme.

Des faits qu'il invoque, je ne retiens que cette conclusion contraire au rationalisme, à savoir :

Que *la raison humaine n'est point par elle-même* (ce qui dit tout) ;

Que nul homme, que nul être fini, créé n'est à soi-même sa lumière et sa loi ;

Que nous avons à trouver, à reconnaître la vérité, mais que nous ne la *faisons* pas ;

Que nous avons à travailler de l'esprit, et beaucoup ; mais que notre opération, indispensable, souvent compliquée, laborieuse, ne crée rien ;

Que toute l'activité intellectuelle est comme maintenue entre les faits qu'il s'agit de recevoir, non de contester, et les *principes* d'éternelle vérité, qui nous dominent : que tout cela, qui est *donné*, est *pour* nous, non *par* nous ; qu'il y a quelque chose au-dessus de nous ou sur quoi nous nous fondons ; et que les règles des jugements, qui sont intérieures, en même temps que supérieures, nous avons à les dégager et à les appliquer, non à les faire ;

Enfin donc, qu'il n'y a pas moyen de *rendre*

raison de la raison humaine, si l'on *s'enferme dans la raison humaine.*

Qui ne sait la dépasser, n'entend rien, ni à sa faiblesse, dont il s'étonne jusqu'au découragement, ni à sa force, qu'il exalte jusqu'à la folie ou qu'il méconnaît jusqu'à douter de tout

Le fidéisme naît du rationalisme, et souvent demeure rationaliste : il cesse ou paraît cesser de ne voir dans l'homme que la raison, mais il continue à ne voir dans la raison que l'homme.

Rattachons la raison à l'Être par soi, nous rendrons raison et de ses limites et de sa juste et légitime portée : nous dirons qu'elle ne suffit ni à tout ni à elle-même, nous ne consentirons pas à en proclamer l'impuissance radicale.

Ainsi donc, l'examen de ces quatre propositions : la raison a en elle quelque chose que nous ne comprenons pas ; — elle est amenée à douter d'elle-même ; — toute affirmation objective lui est interdite ; — elle semble fondée sur l'irrationnel ; — c'a été toute cette leçon.

J'ai admis la première, après en avoir déterminé le sens.

J'ai rejeté les trois autres.

Et cela m'a conduit à cette conclusion que notre raison n'est point par soi, ne se fonde point soi-même, non plus que nous-mêmes, et qu'on ne peut rendre raison de la raison de l'homme sans dépasser l'homme.

Vous embrassez du regard, n'est-ce pas, tout le plan et tout le développement de cette leçon. Et ainsi il apparaît de plus en plus que les prétentions rationalistes sont vaines : on ne peut pas dans l'homme (ni dans l'univers) ne voir que la raison ; on ne peut pas dans la raison ne voir que l'homme. Ce faisant, on s'imagine l'exalter : on la compromet, on la détruit.

VINGT ET UNIÈME LEÇON

Examen de la quatrième thèse rationaliste : La foi naturelle et la foi surnaturelle se ramènent à la raison.
De l'ordre social et de l'ordre surnaturel.

L'homme ne vit pas seul : il est en société. La raison rend-elle raison de l'état social ?

Existence de nos semblables, connaissance de leurs sentiments, de leurs façons de penser et de vouloir, confiance en leur caractère, en leurs affirmations, en leurs promesses, foi à leur témoignage ; existence, nature, importance de la tradition, de la transmission par voie d'autorité ; existence de la société même, et d'une sorte de vie collective ; fondement de la solidarité, de la sympathie, de l'autorité sans lesquelles il n'y aurait ni société, ni État : dans tout cela, la raison voit-elle clair ?

Est-ce *son œuvre* ? Est-ce du moins saisissable par elle, *clair pour elle*, explicable par elle ? en a-t-elle le secret ?

Réponse rationaliste : oui.

Si l'on n'est pas rationaliste, on répond : non.

Et alors, on remarque :

Que la raison individuelle n'est pour ainsi dire rien sans la raison générale ;

Qu'elle se rassure par celle-ci ; qu'elle est même formée par celle-ci : en sorte qu'aucune vérité n'est connue que par tradition ; et, de plus, toute vérité étant reçue, il n'y a de constance, de fermeté que par et dans l'accord des esprits entre eux.

C'est le *traditionalisme.*

De là nous allons à l'idée de Dieu éducateur : *avoir foi en Dieu, c'est tout ce qu'il y a de solide* dans la raison, et c'est d'une certaine manière, et au fond, la raison même.

Nous voilà dans un fidéisme complet.

Ainsi peu à peu disparaît tout rationalisme.

Il en reste encore lorsque, même en faisant dépendre la raison individuelle de la raison générale, on ne considère pourtant dans l'ordre social que la nature ou qu'une évolution naturelle.

Il n'en reste plus lorsque, avec Bonald ou

Lamennais, on considère la *révélation divine* comme la source de toute connaissance et de toute certitude.

Voilà donc tout l'ordre social reposant sur la foi, rattaché à l'ordre religieux ; et tout le reste ayant là son origine, son principe, son fondement.

Puis, nous pouvons considérer l'ordre religieux lui-même, l'ordre proprement surnaturel : non seulement il y a dans la foi surnaturelle quelque chose d'irréductible à la raison, mais cette foi est en définitive la garantie et le fondement de toute connaissance, de toute certitude.

L'opposition entre le rationalisme et le fidéisme éclate.

Conséquent avec lui-même, et complet, le fidéisme fait tout dépendre de la foi, finalement de la foi positive surnaturelle.

Conséquent avec lui-même, et complet, le rationalisme ramène tout, même la foi surnaturelle, à la raison.

Contre le rationalisme, j'établis l'importance du fait social, de l'ordre social, de la tradition, et le caractère *sui generis* de tout

cela ; de plus, le caractère propre de la foi surnaturelle, et je soutiens que la raison ne l'explique pas, mais l'altère, en prétendant l'expliquer ; et que la raison ne peut en établir *a priori* l'impossibilité, ni prévaloir contre les faits où elle a son origine expérimentale.

Contre le fidéisme, j'établis en quel sens il y a place pour la raison dans l'ordre social et même dans l'ordre surnaturel ; et je soutiens que d'ailleurs ni la foi humaine ni la foi divine ne peuvent suppléer la raison ni fonder la raison.

Et enfin je maintiens qu'en laissant à l'ordre social et à l'ordre surnaturel leur originalité, leur *proprium quid*, je ne fais pour cela reposer ni l'un ni l'autre sur l'inintelligible, sur l'irrationnel.

C'est tout l'objet et le plan de la présente leçon.

I

1. Considérons le *fait social*, et disons que ce qui en est comme l'âme, c'est la *confiance*.

Quelques exemples pour montrer en quoi elle consiste :

La parole d'autrui m'atteste autrui, son existence, sa présence, son action ; l'âme s'y manifeste, le cœur, le caractère. Je vous connais. Je vous estime. Je vous aime. Je sais votre vertu, votre loyauté, votre fidélité. Il y a entre nous amitié, correspondance mutuelle. J'ai confiance.

Le témoignage m'atteste des faits que je n'ai pas vus parce qu'ils sont hors de mes prises dans le temps, dans l'espace. Quelqu'un les a vus : je crois.

L'autorité nous transmet des vérités. Toujours la confiance.

Il faudrait entreprendre une analyse du fait de *croire*, marquer l'opposition du *quod scitur* et du *quod creditur*, rappeler que savoir c'est la chose vue dans la lumière intellectuelle, que croire c'est affirmer, non à cause de l'évidence de l'objet, mais à cause de l'autorité et de la véracité de celui qui parle, insister sur ce qu'il y a d'inexplicable, d'incompréhensible dans croire à ce qui *n'est pas nous*. Expli-

querez-vous la confiance ? En ferez-vous une analyse qui n'y laisse rien de mystérieux ?

... L'amitié demande un peu plus de mystère.

2. Considérons maintenant le *corps social*, en quoi il consiste, et de quoi il est formé : d'êtres distingués les uns des autres, mais unis, s'unissant. Ce n'est pas pur groupement, pure juxtaposition grégaire d'êtres indiscernables. Qu'est-ce qui en est donc le ciment ? Et qu'est-ce qui fait que, dans nos sociétés imparfaites, unis *sans eux* et même *malgré eux*, ils ont pourtant un esprit de corps, une âme collective ? car il y a l'âme des foules. Avez-vous pensé, pensez-vous assez à toute cette part, en chacun de nous, de donné, de fait et de tout fait, par cela seul que nous sommes membres de la société ; à tout ce qu'il y a d'inconscient dans la vie sociale, dans l'influence reçue et dans l'influence exercée ? et partant, à *tout ce qui nous échappe et que nous ne comprenons pas* ?

Et la tradition, si nous considérons le passé ? La tradition : tout ce que nous recevons par transmission, tout ce passé accumulé qui vient à nous, qui entre en nous, et non

seulement les inventions, les découvertes, la science acquise dont nous bénéficions, mais cette sorte de sagesse commune que les *mots* apportent à chacun à chaque moment ; cette vie continuée, perpétuée, par les morts, les grands morts et aussi les morts obscurs, dont aucun n'est mort tout entier, puisque de leurs actes, de leurs sentiments, de leurs pensées une trace reste, κτῆμα εἰς ἀεί.

Vous voyez donc le caractère de ce corps social et de l'esprit de corps, et de l'unité ainsi créée et entretenue, d'une unité qui n'est point matérielle, et qui n'est ni un pur nom ni un mythe : réels les individus, et l'analyse n'y trouve que cela ; très réel l'ensemble, encore que non existant à la façon d'une entité chez les réalistes. Comment cela ?

Est-ce qu'il n'y a pas là quelque chose que nous *admettons* sans le *comprendre* ?

Le rationalisme a tort : il n'explique ni la confiance ni la formation des sociétés et ce qui en est le ciment, ni la tradition, ni l'unité sociale. Il altère pour réussir et il ne réussit

qu'à altérer. Je rejette donc le rationalisme.

Vais-je aller au fidéisme ?

Mais tout ce dont la raison ne rend pas raison, ce qu'elle ne fonde ni même n'explique, n'est pas pour cela sans raison.

La confiance ci-dessus mentionnée n'est pas *sans raison*.

Ni la foi au témoignage, puisqu'il y a des précautions à prendre, des règles à observer.

Ni la sympathie.

Ni le corps social, ni la tradition.

Ni l'esprit de corps.

Ni l'unité sociale.

Tout cela est *pénétré de raison*.

Et dans tout cela ôtez la raison : vous n'avez plus de société, *vinculum societatis ratio et oratio*.

Ce n'est pas aveugle, *ce n'est pas pur instinct*.

La réflexion *ne le fonderait pas*, assurément, et la réflexion *ne l'expliquerait pas* ; mais la raison n'est pas absente pour cela.

C'est *raisonnable*, encore que *non raisonné*. C'est raisonnable, encore qu'il y ait là autre chose que la pure et seule raison.

En tout cas, cela ne saurait fonder la raison, mais plutôt la suppose.

La raison générale ne fonde pas la raison individuelle.

Il y a là bien des malentendus et bien des illusions.

Je rejette donc le fidéisme comme tout à l'heure le rationalisme.

Et, parce que je maintiens qu'il y a ici un *proprium quid*, ce qui condamne le rationalisme, je ne fais pourtant reposer ni l'ordre social ni toute connaissance sur l'irrationnel.

Ce que je ne vois pas est vu ailleurs. Ces principes de l'ordre social, ces lois de la société et de l'autorité, dont le secret m'échappe, sont l'effet de la Raison souveraine et de la souveraine Puissance.

II

Considérons maintenant l'ordre *religieux*, et là, pour ne point rester dans la vague et abstraite région de la religion dite naturelle, considérons l'ordre proprement *surnaturel*, ou ordre de la *grâce*, ou encore ordre de la *foi*. Un ordre gratuit; au delà des exigences

de notre nature ; participation intime à la vie divine, sorte de commerce comparable à l'amitié. Dieu parle. Dieu se révèle. Jésus-Christ *raconte* ce qui est dans le sein de son Père. L'Église perpétue cette révélation. *Et propter auctoritatem Dei revelantis*, tout cela est cru.

On parle beaucoup du surnaturel ; il faut savoir ce que c'est, et, pour savoir ce que c'est, il faut s'adresser à ceux qui le décrivent ou le définissent parce qu'ils y vivent et *en* vivent. Mauvaise méthode, sans doute, d'en chercher ailleurs la notion. Vous ne demanderez pas ce que c'est que les mathématiques à qui y est notoirement étranger.

L'ordre surnaturel se distingue de l'ordre naturel et s'y superpose. La nature humaine, — pour ne parler que d'elle, — étant ce qu'elle est, a des exigences qui lui sont propres : puisqu'elle est capable de connaître et d'aimer, elle a ce qui lui est dû si elle est à même d'atteindre quelque connaissance de Dieu, « *abstraite*, *médiate*, *indirecte*, puisée dans le miroir des créatures », et, si à cette connaissance se joint un amour très réel, mais sans

intimité, et si de cette connaissance et de cet amour naît une félicité durable. Tout cela est lié à l'idée même d'une nature raisonnable, finie, imparfaite.

Maintenant, que Dieu se fasse connaître en sa vie intime ; qu'alors il se fasse aimer d'un amour vraiment intime lui-même ; qu'ainsi il s'établisse entre Lui et sa créature un commerce ineffable, comparable à une amitié[1] ; encore, et surtout, que l'être humain ainsi transformé soit pour Dieu un fils[2] ; et que de cette vision, de cette charité, de cette possession découle une joie incomparable, une félicité ou béatitude inouïe : cette participation à la vie divine[3], à la vie éternelle, constituera un règne ou un ordre supérieur à la nature, à toute nature, et nul homme, nul être créé n'y pourra atteindre par ses forces propres toutes seules.

Pour que cet ordre surnaturel devienne

1. « Vous êtes mes amis. » (Jean, xv, 14).

2. « Bien que ne paraisse pas encore ce que nous serons un jour, nous sommes dès maintenant les fils de Dieu : lorsqu'il se montrera, nous Lui serons semblables. » (Jean, iii, 2.)

3. *Divinæ consortes naturæ.* (Saint Paul.)

accessible à l'homme, il faudra qu'il lui soit *révélé*. Et qui tirera le voile, si ce n'est Dieu même ? Dieu a parlé, surtout par Jésus-Christ qui a *raconté*[1] ce qui est au sein du Père. Il a dit les vérités que nul esprit créé ne découvrirait par lui-même, il a dit les mystères de la vie divine et le dessein divin de communiquer à l'homme cette vie divine.

En ce monde, où nous n'avons pas la claire vue de Dieu, c'est par la foi à la divine parole que nous avons en nous le commencement de la vie éternelle. L'objet de la vision bienheureuse dans le ciel et de la foi sur la terre est le même : Dieu, et sa vie même, dévoilé dans le ciel, voilé et pourtant entrevu sur la terre, ou nous apparaissant dans l'obscure lumière de la foi.

Qu'est-ce donc que la foi ?

Un *assentiment à la vérité révélée*, et comme telle, et à cause de l'*autorité* de Dieu qui révèle.

C'est foi, c'est croyance, car pour affirmer on s'appuie, non sur l'évidence de la chose

1. *Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse* ENARRAVIT. (Jean, I, 18.)

affirmée, mais sur l'autorité et la véracité de celui qui parle.

C'est bien un acte intellectuel. Mais, puisque le motif formel de l'assentiment n'est ni l'évidence immédiate ni l'évidence médiate, quelque chose est laissé à la volonté, à la liberté. L'assentiment est volontaire et libre.

Et si nous comparons cette foi à tout ce qui a avec elle de l'analogie et a pu être confondu avec elle, nous trouverons qu'elle n'est pas l'*opinion* : elle est plus ferme, elle est toute ferme; mais elle est plus que la *conviction* : laquelle est toute subjective; elle n'est pas non plus, elle est encore moins une pure persuasion subjective fondée sur le sentiment et l'imagination, ou un simple besoin ou instinct religieux; mais, d'autre part, elle n'est pas la connaissance médiate, laquelle reçoit quelquefois le nom de foi et contient d'une certaine manière un élément de foi, la cause connue par ses effets et en quelque sorte révélée par eux pouvant demeurer inconnue et obscure en son fond car néanmoins la connaissance médiate est science, *science a posteriori*.

Et la foi dont nous parlons n'est pas non plus la connaissance immédiate des principes, car enfin celle-ci, malgré la confiance en notre nature et en Dieu que nous y avons remarquée, est lumineuse : c'est l'évidence intrinsèque des principes qui détermine l'assentiment qu'on y donne.

Nous commençons à voir en quoi consiste la foi : c'est un assentiment volontaire à une vérité révélée, en tant que révélée, parce que c'est Dieu qui révèle.

En sorte que, si nous faisons l'analyse de la foi, nous y trouvons, outre un point auquel on croit, et qui est article de foi, l'autorité de Dieu : le fait de la révélation, et le devoir de croire.

Dieu étant Dieu est absolument digne de foi : véracité, autorité. Cela est raisonnable, cela est évident.

Or, Dieu a-t-il parlé ? Cela, c'est à la raison de l'établir certainement.

Fidei firmitas... requirit ut, qui credit, ratione certo cognoscat Deum esse locutum. (Concile de Cologne.)

Non enim crederet (fidelis) nisi VIDERET *ea*

esse CREDENDA *vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid ejusmodi.* (Saint Thomas, II, II, q. I, a. 4, ad 2.)

Et c'est pourquoi Bautain a dû souscrire cette proposition :

Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Judæis per Moysen et Christianis per Jesum Christum factæ probare valet.

Et contre Bonnetty et Bautain :

Rationis USUS *fidem præcedit et ad eam hominem, ope revelationis et gratiæ, conducit.*

Cela, redit avec précision et force par le concile du Vatican :

Si quis dixerit... miracula certo cognosci numquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem RITE *probari, anathema sit.* (Sess. 3, can. 2 : *De Fide.*)

Mais ces *motifs de crédibilité*, comme on les appelle, ne sont pas la foi, et ils ne l'engendrent pas nécessairement.

Ils peuvent être très bien connus, et on demeure incrédule. On peut être incapable de les examiner, et être croyant.

Il n'y a pas sur le fait de la révélation *évidence*, il n'y a pas cette évidence qui ôterait

toute possibilité d'un doute même imprudent (les exigences de la raison varient d'ailleurs selon le cas).

Il y a assez de lumière pour que nous puissions *croire* prudemment, et pour que nous *devions* croire.

C'est la certitude, non mathématique ni métaphysique, mais morale : vraie certitude parce que tout doute *prudent* disparaît et le devoir de croire est évident.

Mais il faut que la volonté s'en mêle, et c'est ce qui permet à la foi d'être libre, et méritoire. C'est une vertu.

La volonté a un rôle dans la connaissance, dans toute connaissance. Non que ce soit elle qui juge et affirme, mais elle met en état de juger. L'*attention* montre bien le rôle qui lui est assigné. Dans l'ordre moral, la volonté a plus à faire : c'est à elle de disposer l'âme tout entière à consentir à la vérité. Non plus seulement *assensus*, mais *consensus*. Cela très remarquable dans l'ordre moral. Je l'ai étudié. Là où il y a foi proprement dite, la volonté a une action très grande : l'assentiment même n'a pas lieu sans elle.

Il faut de la *confiance* pour entrer sous le voile, pour ainsi dire, et affirmer ce qu'on ne voit pas, ce qui déconcerte.

Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides,
Præter rerum ordinem.

Ce rôle de la volonté, de la bonne volonté est capital.

Et il faut que la volonté soit aidée par la grâce divine : secours divin, action divine.

Consentire vel dissentire, propriæ voluntatis est. (Saint Augustin, *De Spir. et litt.*, 34, n° 60.)

Oui, mais non laissée à elle seule.

Benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine, ut perseverent, gratia sua confirmat, NON DESERENS NISI DESERATUR. (Concile du Vatican.)

Vous étonneriez-vous que, puisqu'il s'agit d'une participation à la vie divine, Dieu même opérât dans l'âme ?

Voudriez-vous que, dans cet ordre divin où nous voilà entrés, Dieu ne fît rien et l'homme

fît tout ? Et concevez-vous que, dans un commerce intime, comme celui-ci, l'objet souverainement aimable ne se fît pas aimer, qu'il n'attirât pas à lui, alors que dans le commerce de l'amitié tout humaine il y a attrait, appel, réponse à l'appel ? — Ce beau *non deserens nisi deseratur*, dans cette formule technique.

Considérons donc ce mystère intime entre l'âme et Dieu : cet appel divin, ces réponses attendues, provoquées, nos négligences, nos refus, notre correspondance, notre consentement ; considérons cela dans l'impénétrable sanctuaire de l'âme, au secret endroit où se prennent les résolutions, comme dit Bossuet. Et entrevoyons ce qu'est en son fond la *foi* ; voyons par cela même ce qu'est la *bonne foi*.

Comprenons que la foi chrétienne n'est pas seulement adhésion à un texte extérieurement proposé à chacun par l'*ouïe*. « Les formules de la foi sont en effet proposées par l'Église qui nous parle (*fides ex auditu*). Mais ce texte venu par l'ouïe n'est pas le principe, le motif, l'objet même de la foi. Le seul principe, le seul motif, le seul objet de

la foi, c'est Dieu même. » (Gratry, *Logique*, 5[e] éd., t. II, pp. 212-213.)

Et alors reconnaissons ce qu'il y a d'intime, de profond, de substantiel, de vivant dans la foi.

Assensus voluntarius, liber, Dei gratia adjuvante, ad ea quæ revelata esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest.

Voilà l'acte de foi chrétienne. L'analyse rationaliste n'en rend pas raison. Elle en méconnaît le caractère propre. Elle en fait autre chose.

Et le rationalisme essaye de lui enlever ses préliminaires rationnels.

Il n'y réussit pas.

Qu'a établi de *certain*, d'*absolument certain*, l'exégèse purement rationaliste?

Qu'est-ce qu'elle a ébranlé, infirmé, d'une manière péremptoire ?

M. Brunetière a raison de dire qu'il n'y a pas à ce point de vue un résultat acquis.

Voilà pour le détail. Et quant à la préten-

due impossibilité *a priori* de l'ordre surnaturel, qu'est-ce qui est établi, prouvé ? Avons-nous donc des choses une connaissance assez complète, assez profonde, assez sûre pour oser interdire à Dieu, au nom de notre raison, de faire des miracles et de se révéler ?

Avec une incroyable facilité on accepte comme démonstratives et triomphantes des formules qui ne tiennent pas. Quand il s'agit de détruire les dogmes, on se fait des dogmes étranges, acceptés sans examen ; on les donne comme le dernier mot de la raison et comme les postulats incontestables du libre examen.

Ne soyons pas si légers, prenons garde, n'enlevons pas à la foi chrétienne son caractère distinctif, son *proprium quid*, sous prétexte que, le lui laisser, c'est n'en pas rendre raison.

Mais, d'autre part, ni la raison n'est exclue de la foi chrétienne, l'étude faite ci-dessus le montre assez, ni l'ordre de la foi n'est ce qui fonde l'ordre de la raison.

Gratia naturam non tollit.

L'ordre de la foi suppose l'ordre de la raison.

Et puis, il y ajoute.

Et il perfectionne l'ordre naturel.

Notons-le bien : l'homme étant appelé à une destinée surnaturelle, il n'y a pas scission entre les deux ordres. Il n'est pas laissé au bon plaisir de l'homme de refuser de monter : pas plus qu'il ne peut renoncer à l'honneur et à la charge d'être homme et dire qu'il se contentera de la vie des bêtes. Si l'homme se soustrait à cet ordre surnaturel, il perd quelque chose dans l'ordre naturel même. Disons-le, et bien haut. Il y a compénétration des deux.

Mais cela ne fait pas que la raison ait pour fondement la foi.

Concluons.

Ne sacrifions pas la foi, comme le veut le rationalisme, qui lui ôte son *proprium quid*.

Ne sacrifions pas la raison, comme le veut le fidéisme, qui la ramène à la foi.

Et ici, ramassant en un les résultats acquis dans les précédentes études, disons : que, dans l'ordre surnaturel et chrétien, comme tout à l'heure dans l'ordre social, comme auparavant dans l'être, dans le vouloir, dans le penser même, il y a, en fait, quelque chose

que nous ne comprenons pas; quelque chose dont la raison ne rend pas raison, un *proprium quid* que l'analyse dissout ou altère, mais qui en définitive se rit de l'analyse.

De plus en plus se justifie cette assertion de la première de ces leçons sur le rationalisme :

Ni dans l'homme il ne faut ne voir que la raison; ni dans la raison il ne faut ne voir que l'homme.

Mais, parce que le dernier fondement de la foi, comme le dernier fondement de l'être, du vouloir, du penser, est en dehors de nos prises, il ne faut pas dire que tout repose sur l'irrationnel. Ce qui passe la raison n'est pas pour cela contre la raison. Ce que notre raison ne connaît pas, ne manque pas pour cela de raison. Ce qui n'est pas raison, n'est pas pour cela sans raison. Et enfin, ce qui est mystère pour nous, pour Dieu est vérité parfaitement claire.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON

Du contrôle exercé par la raison sur toute connaissance ; examen de la cinquième thèse rationaliste, et conclusion de tout ce cours.

La raison ne pénètre à fond ni l'être, ni le vouloir, ni le penser même ; elle ne crée ni n'explique à fond l'ordre social et la confiance qui en est le ciment et comme l'âme, encore moins fonde-t-elle ou seulement explique-t-elle l'ordre surnaturel et la foi qui y donne accès.

La réflexion s'appliquant à ces objets découvre que *d'aucun la raison humaine ne réussit à rendre pleinement raison*, et que, même si l'on prend le mot raison dans son sens haut et que l'on considère, non nos chétifs jugements, mais les principes d'éternelle vérité qui y président, la raison n'apparaît pas comme étant tout : rattachée alors à Dieu et étant Dieu même d'une certaine manière, il demeure vrai que, si rien

ne peut être contre la raison ni même rien sans la raison, *elle n'est pourtant pas, à elle toute seule, ce qui constitue chaque chose*, ni ce qui constitue l'*univers*, ni, oserai-je dire, *ce qui constitue Dieu même* : et quand je dis que la souveraine Raison c'est Dieu et que Dieu est souveraine raison, je ne puis néanmoins prétendre, en disant cela, *dire de Dieu le dernier mot*.

Ainsi, ni dans la sphère *humaine* ni dans la sphère *divine*, la raison, *qui ne peut manquer nulle part, ne donne le dernier mot des choses*, et de cela il y a précisément les deux raisons que nous venons de dire : l'une, qui tient à nous, c'est notre faiblesse, et, fussions-nous parfaits comme les anges, plus généralement notre nature d'êtres finis, créés ; l'autre, qui tient à l'*essence* des choses, c'est que, si rien n'est sans la pensée, la pensée (je ne dis plus la réflexion) n'est pourtant pas à elle seule ce qui constitue quoi que ce soit ni Dieu même.

Telle est la conclusion de nos études ; *on ne se passe nulle part de la raison, et la raison n'est pas tout.*

Mais, puisqu'elle porte en elle-même les principes d'éternelle vérité qui président à tout et par lesquels se font et se justifient les jugements, de même que rien de ce qui existe n'existe sans elle, de même aucune pensée humaine (pour revenir à nous) ne naît ni ne se développe, *aucun jugement ne se forme sans que la raison y ait part.*

Raisonnante et réfléchissante, la raison, notre raison, est l'instrument universel dans l'ordre intellectuel.

Et par les principes d'éternelle vérité, c'est l'universelle lumière, la règle universelle.

Nous avons eu beau la *borner*, et *avec raison* : il y a d'elle, du moment que nous sommes hommes, un universel emploi, un universel usage.

C'est à elle de voir si les facultés intellectuelles sont appliquées où il faut et comme il faut ; c'est à elle de voir si les principes d'éternelle vérité qu'elle porte en soi sont respectés ou violés.

Ne pouvons-nous pas nommer cela un *contrôle* ? et ne faut-il pas dire que le con-

trôle de la raison est *universel*, qu'il s'exerce en tout, partout, sur toute chose? Elle ne constitue pas l'être : mais l'Être excellent est celui qui est excellemment raisonnable, et la déraison va au non-être, c'est la déroute de l'être. Elle ne constitue pas le vouloir : mais le vouloir n'est lui-même que s'il est conforme à la raison ; la déraison, c'est la ruine du vouloir. Elle ne constitue pas à elle toute seule la pensée : mais penser bien, c'est penser selon les règles de la raison. Elle ne crée pas l'ordre social : mais quel ordre social subsistera sans elle? Elle n'engendre pas la foi : mais la foi ne se passe pas d'elle, et il y a dans l'ordre de la foi un usage de la raison [1].

En quoi consiste cet *universel* et *indispensable* usage de la raison que je puis nommer contrôle ?

C'est l'objet de la présente leçon.

1. Montrer, en reprenant être, vouloir, penser, ordre social et confiance, ordre surnaturel et foi proprement dite, que rien de tout cela n'étant constitué par la raison, cela n'est pourtant pas sans la raison et qu'il y a là un usage de la raison, un contrôle de la raison.

A-t-elle le droit d'exercer ainsi un universel contrôle ?

Oui, mais *en quel sens ?* et *à quel titre ?* C'est ce que nous allons successivement examiner [1].

I

Est-ce en ce sens qu'elle aurait *le droit de rejeter ce qui la passe* ?

Non, car ce serait faire d'elle la *mesure* de tout.

Elle n'est pas la mesure de tout. Elle a seulement à voir si les marques des choses sont bonnes, si ce qui se présente à l'esprit est de bon aloi, si le jugement est solide, bien motivé.

Ce n'est pas la même chose que de *prendre en soi la mesure de tout.*

C'est très délicat. Sans doute. Mais voyez la différence :

a) Vous m'étonnez, vous me déconcertez,

1. Thèse raisonnable : universel usage. — Thèse rationaliste : universel empire. — Examen donc sur ceci : 1° en quel sens, 2° à quel titre, le contrôle ?

vous dérangez mes cadres : tout de suite je vous juge, je vous condamne. Je ne vous comprends pas : vous ne valez rien. Voilà ce qui est se prendre soi-même pour mesure. Je rejette tout ce qui me passe. Mais est-ce donc raisonnable? Non,

b) Vous m'étonnez : je vous observe. Et si je trouve en vous étudiant de bonnes raisons d'avoir confiance en vous, j'admire ce que je ne comprends pas. Vous êtes grand, vous êtes noble, généreux. Je ne vous embrasse point du regard, mais ce que je vois m'est garant du reste, et, *raisonnablement, j'estime que vous avez raison.*

Ainsi il y a comme plusieurs degrés de raison, et il y a plusieurs démarches de la raison.

Plusieurs degrés de raison : raison vulgaire (horizon borné de cette raison vulgaire) *pour laquelle ce qui est au-dessus est folie*, car cela *la confond*; raison plus épurée, plus hardie, plus ample : on déconcerte les calculs, les prévisions; on va contre les règles ordinaires de la prudence : et c'est encore, et c'est plus et mieux raison.

Ainsi dans la vie : à la guerre, les grands capitaines; dans la politique; dans les arts; dans les sciences; dans la vertu même; il y a les corrects, les discrets, les prudents; et il y a les *osés* et *osants*; ceux qui se traînent et ceux qui ont des coups d'aile; et la raison est dans ceux-ci comme dans ceux-là, plus haute ici, et à vrai dire PLUS ET MIEUX RAISON. Comparez cela à une ascension dans les montagnes : point où tout ce qui paraissait si haut s'abaisse : point supérieur d'où l'on domine tout; cela ne supprime pas les points moyens, mais empêche *qu'on n'y termine tout*. Les détails, l'inférieur, l'infime, chaque chose à sa place, en son rang; la partie ne peut plus se faire tout, ni centre, ni sommet. Il y a vue de l'ensemble, vue de haut, et cela *proportionne* tout. Image de la raison.

Dès lors, il y a plusieurs démarches de la raison.

Pascal les a résumées : AFFIRMER *où il faut*; et aussi, DOUTER *où il faut*; et aussi, SE SOUMETTRE *où il faut*.

C'est très raisonnable de reconnaître les limites, les insuffisances, sur certains points

même l'impuissance de la raison, et le devoir d'accepter autre chose.

Donc la raison a un rôle partout, mais cela ne signifie pas qu'elle soit la *mesure* de tout.

Précisons. Que fait-elle ?

Elle voit les précautions à prendre, et les concerte ; elle voit la méthode à suivre, et l'applique.

Et cela est *un travail*, *un labeur*. Telle est l'humaine conviction. Qu'a-t-elle pour se garantir de l'erreur et du jugement téméraire qui expose à l'erreur ? Rien que l'*évidence*. Et il faut dégager l'évidence (qui n'est immédiate que sur les points très simples).

Il faut prononcer selon l'évidence ; mais tantôt c'est l'évidence immédiate, tantôt c'est l'évidence médiate ; tantôt c'est l'évidence de l'autorité, tantôt ce qui est évident, c'est que refuser d'admettre une chose là où le doute serait une imprudence, est déraisonnable ; — et tout cela, non dans l'abstrait, mais dans le concret, en présence des réalités de la vie. Être raisonnable, c'est juger selon la vérité. Il y a labeur pour chercher où est la vérité, pour la reconnaître à des signes certains ; mais

l'examen ne porte pas toujours sur les choses mêmes, qui nous échappent; il porte sur l'usage même de l'esprit : a-t-on jugé *comme il faut* ? Et juger comme il faut, c'est souvent suspendre son jugement ou se soumettre.

La raison donc contrôle son propre exercice, l'usage qu'elle fait d'elle-même, et c'est par là qu'elle contrôle la connaissance et réclame des choses qu'elle admet les bonnes marques.

Dans ce travail incessant, la raison, exerçant son contrôle (et ayant à distinguer entre les degrés de raison, et à discerner les démarches à faire), devant prononcer selon l'évidence et ayant à travailler pour la dégager, est maintenue comme entre deux *barrières lumineuses* : celle des faits, contre lesquels rien ne peut prévaloir; celle des principes d'éternelle vérité, sans lesquels elle ne peut rien, contre lesquels non plus elle ne peut rien.

Les faits, même invraisemblables, sont-ils posés certainement comme faits ? Il est évidemment vrai que les rejeter est déraisonnable. Toute l'affaire est de bien voir, et il est

aussi imprudent de rejeter trop vite ce qui étonne et gêne que d'admettre trop vite ce qui va.

Les principes, même contrariants, sont-ils principes ? Il est évidemment vrai que les violer est déraisonnable. Toute l'affaire est de les démêler. Il y a autant d'imprudence à ériger en premiers principes les maximes générales que de prétendre se passer de principes. Les principes vraiment premiers sont très simples, très hauts, et ils sont très rares.

Que l'usage de la raison est donc difficile ! et que bien penser est un labeur, une charge en même temps qu'un honneur ! Si je vous laisse cette impression vive et profonde, tant mieux. La *virilité intellectuelle*, le *devoir* d'y arriver, de la maintenir, oh ! que je voudrais que, quand vous aurez oublié tous les détails de ce cours, cela vous demeurât gravé dans l'esprit : l'usage viril de la pensée, c'est chose souhaitable entre toutes, c'est indispensable, et c'est difficile, très difficile en ce temps surtout, en ce grand désarroi, en ce grand tumulte de mots et d'idées, c'est difficile, et tant mieux !

II

Nous entrevoyons la réponse que nous allons faire à la seconde question, et elle sera courte, ainsi préparée :

A quel titre la raison exerce-t-elle cet universel contrôle ainsi défini ?

Puisqu'elle n'est pas la mesure des choses, puisqu'elle n'est la source de rien, puisqu'elle travaille sous la double lumière des faits et des principes d'éternelle vérité, — elle ne juge pas en maîtresse souveraine, encore que ses jugements soient souvent souverains.

Elle juge *au nom de* ce qui n'est pas elle, *de par* ce qui n'est pas elle. Son autorité est déléguée.

Et voilà cette dépendance dont nous avons tant de fois parlé : elle dépend de Dieu même, souveraine Raison, Créateur de toutes choses, Être par soi, suprême Bonté.

Et remarquez que tout jugement, s'il est vrai, a une valeur universelle, il est valable pour tous.

Qu'est-ce à dire ? sinon que, s'il n'y a rien qui nous appartienne plus en propre que notre pensée, parce que c'est un acte nôtre et que pour juger dans le vif il faut que toute la personne s'y mette, — rien en même temps n'est plus impersonnel qu'un jugement vrai. Car il est universel.

Tant qu'il demeure partiel et partial, tant qu'il se termine à une partie quand il faudrait une vue du tout, tant qu'il est inspiré par les préjugés propres, et qu'il porte la marque des façons de voir propres au détriment de la vérité pure, il ne vaut pas.

Pour bien penser, il faut penser avec toute sa personne.

Et, pour bien penser, il faut penser d'une manière impersonnelle.

Il faut que la pensée soit dégagée de l'opinion propre et pour cela que nous ne prononcions plus qu'en vertu d'une règle supérieure que nous préférons à nous.

Bossuet dit excellemment que, pour aimer d'un amour vrai et ne plus s'aimer soi-même en autrui, il faut aimer plus que soi, et il n'y a que Dieu que l'on puisse aimer ainsi.

J'appliquerai cela au jugement. Pour penser d'une manière en quelque sorte impersonnelle, il faut, en pensant, avoir en vue quelque chose de plus grand que soi à qui il soit juste et raisonnable d'être assujetti au point de le préférer à soi.

Toute pensée où il n'y a pas vue de l'universel comme transcendant, est partielle et partiale ; c'est une pensée propre où l'on termine toute sa vue à soi.

On s'aime toujours soi-même, et on n'aime que soi-même, jusqu'à ce qu'on ait aimé quelque chose plus que soi-même, et ce ne peut être que Dieu.

On ne pense pas bien, on ne pense pas d'une manière universelle, on n'a pas une pensée vraiment dégagée de l'opinion propre, on n'a pas une pensée d'une valeur universelle, jusqu'à ce que l'on ait pensé quelque chose de plus que soi-même, et ce ne peut être que Dieu.

Vous voyez la conséquence :

Il n'y a qu'un MAÎTRE.

Tous nous sommes disciples ; moniteurs tout au plus, les uns par rapport aux autres.

Saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, Malebranche, Gratry. Pas de domination sur les esprits. Tous dans le même degré de dignité et de bassesse à l'égard du Premier Être. Lui seul est Maître. *Dominus et Magister*.

Dès lors aussi il apparaît que ce n'est pas être vraiment raisonnable que de s'isoler en soi pour penser. Il faut se recueillir : Dieu parle dans la raison. Il ne faut pas se réduire à soi : il y a le monde que Dieu a fait ; il y a le genre humain, et il y a la grande assemblée des esprits et des âmes, il y a l'Eglise.

Instrument indispensable et indispensable lumière, voilà la raison.

Mais ne la séparez pas de sa source et de sa règle suprême, Dieu ; ne l'isolez pas des données, des faits, de la vie ; ne rompez pas avec la société humaine, avec le genre humain.

Et, puisqu'il y a dans le monde ce grand fait : Jésus-Christ et son Église, ne tournez pas le dos à Jésus-Christ et à son Église.

Ici vous m'attendez.

Que devient cet usage de la raison, tant

prôné, puisque vous parlez de l'autorité de l'Église?

Je n'éluderai pas la question. Je me dois, je vous dois d'y répondre. Je vais au bout de ma pensée : puisque je traite de la raison, ceci est de mon sujet. Je ne cherche pas les terrains brûlants, j'y vais quand il le faut.

Une décision de l'Église peut avoir prise sur ma pensée, m'arrêter. Voilà le fait.

Soyons calmes.

D'abord notion nette, précise de l'autorité. L'autorité n'est pas contraire à la liberté. Et il n'y a même de vraie liberté que celle qui est sous la loi, avec la loi. Ainsi dans l'ordre moral, n'est-ce pas? Et, dans l'ordre intellectuel même, voyons : est-ce que vous pensez comme vous le voulez?

Règle intérieure, je le sais; mais, si l'extérieure est elle-même évidemment vénérable?

Puis, cette règle de foi, que demande-t-elle? Qu'à la foi soient empruntés les principes propres de chaque science? Nullement.

Que l'Église décide de la méthode? Nullement.

Chaque science libre chez elle, *in ambitu suo*.

Et la philosophie aussi.

Les sciences se font à partir de leurs principes propres, rationnels et em piriques (et ce ne sont pas les principes de la foi). La philosophie prend son cours de principes avoués par la raison, clairs pour la raison ; et aucune science n'admet en soi comme scientifique que ce qu'elle a acquis elle-même à des conditions qui sont siennes. *Justa philosophiæ libertas*.

Mais si les sciences, si la philosophie (et celle-ci y est plus exposée, à cause des matières qui sont son objet et parce qu'elle prétend être une synthèse), si, avec des prétentions ou des tendances qui dépassent leur domaine propre, puisqu'elles ne vont à rien moins qu'à supposer leur suffisance absolue pour décider sur la vérité complète, les sciences et la philosophie heurtent dans leurs assertions, directement ou indirectement, la vérité révélée, que fait l'Eglise ?

Elle le constate.

Elle leur dit : Vous avez tort. Ce n'est pas la vérité.

Si c'est évident, et sur les points où cette évidence apparaît après examen, décision catégorique.

Si ce n'est pas évident, avertissement. Malentendu peut-être. Ou assertion qui n'est pas bien comprise, de ceux même qui l'émettent; ou dogmes qui ne sont pas bien compris non plus.

En quoi suis-je opprimé?

Est-ce que je suis tellement sûr, en dehors des principes premiers très simples, et il y en a très peu, de posséder la vérité *complète*, *pleine*, *certaine*, de n'avoir laissé rien échapper, dans l'infinie complexité des idées et des choses, que ce heurt apparent ou surtout que ce heurt évident avec la vérité révélée ne doive pas m'émouvoir? que je ne puisse consentir à me défier de mes pensées? à m'arrêter? à recommencer mes études?

Le venin sera expulsé, si j'ai cette sagesse; l'âme de vérité ne sera pas étouffée.

Non, je ne suis pas opprimé; je suis pré-

muni contre l'erreur, arrêté, averti, et tant mieux pour mon esprit, pour la science, pour la philosophie.

J'espère avoir examiné à fond la dernière thèse rationaliste : « La raison, exerçant sur toute la connaissance un universel contrôle, a, en tout, un empire souverain. » J'ai établi qu'elle a ce droit de contrôle ; mais en quel sens et à quel titre, c'est ce que j'ai montré, et j'en ai tiré cette triple conséquence : que nul homme n'a le droit de s'ériger en maître des autres hommes dans l'ordre intellectuel, qu'on ne peut s'isoler du genre humain, que se soumettre à l'autorité de l'Église n'est point contraire à la dignité et à la juste liberté de la pensée.

Il est temps maintenant de présenter quelques idées qui seront la conclusion de tout ce cours sur *la Raison et le Rationalisme*.

Indispensable instrument, indispensable lumière : la raison est d'un usage universel,

et user comme il faut de la raison ou bien penser, c'est la même chose.

Solide est la raison.

Solides sont ses principes d'éternelle vérité.

Solides sont ses œuvres :

Solide, la science, qui n'est jamais faite, où il y a du définitif et des parties mouvantes, avec des prétentions abandonnées après expérience et des faillites partielles : elle ne donne pas le dernier mot des choses, elle ne donne pas le dernier mot de la vie.

Solides, les affirmations de la raison sur le supra-sensible et le transcendant ; non que ce ne soit lent, acquis avec peine, mélangé d'erreurs, et qu'on puisse méconnaître, négliger les conditions morales.

Solides, certaines affirmations philosophiques, pourvu qu'on sache tenir compte du mouvement incessant des esprits.

Mais la raison, indispensable partout, ne suffit nulle part.

Déraisonnable de la séparer de sa source, de ses données, de la priver de ses compléments et suppléments et secours, de l'isoler

du reste de l'âme, et du reste du monde, et du genre humain, surtout de Dieu, de Dieu qui lui fournit ses principes, de Dieu qui parle dans l'Église.

J'ai donc la vue de ces trois choses :

1. La raison est indispensable, mais elle ne peut faire bien son office que si la complexité vivante des choses n'est jamais méconnue.

2. Il y a un mouvement incessant, une évolution perpétuelle, et la science se fait, et c'est souvent acheminement seulement, ou approximation, et de même en tout, philosophie, vie, etc. ; mais il y a quelques points fixes : points de départ, points d'appui, points d'arrivée. *Et omnis motus fundatur in immobili.*

3. Penser est un acte, un travail, un labeur : quelque chose de personnel. Et il faut faire effort de son mieux : être ferme, non fermé ; souple, non point mou. A chacun de faire tout pour penser, pour juger de son mieux. Mais s'il faut en ce sens penser par soi-même, nul pourtant n'est à soi-même sa lumière, sa règle : nul ne pense en ce sens *par* soi, non plus que nul n'est *par* soi.

L'homme est grand : il l'est en particulier pour ce qu'il met de lui dans la science, *homo additus naturæ*. Mais ne réduisez pas l'homme à l'homme : *Deus additus homini* : ma raison trouve dans sa dépendance humble à l'égard de Dieu son suprême honneur et sa suprême force.

BRÉMOND (HENRI). — **L'Inquiétude religieuse.** Aubes et lendemains de conversion. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 1 volume in-16 .... 3 50

— **Ames religieuses.** — Un Saint anglican : John Keble. — La vie religieuse d'un Bourgeois de Reims au XVe siècle. — La Vocation de l'abbé de Broglie, etc. 1 volume in-16 .... 3 50

BRUNETIÈRE (FERDINAND), de l'Académie française.— **Sur les chemins de la croyance.** L'utilisation du Positivisme. 6e éd. 1 vol. in-16. 3 50

— **Discours de combat** (1re série). La renaissance de l'idéalisme. — L'art et la morale. — L'idée de Patrie. — Les ennemis de l'âme française. — La nation et l'armée. — Le génie latin. — Le besoin de croire. 12e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

— **Discours de combat** (Nouvelle série). Les Raisons actuelles de croire. L'Idée de Solidarité. — L'Action catholique. — L'Œuvre de Calvin. — Les Motifs d'espérer. — L'Œuvre critique de Taine. — Le Progrès religieux. 9e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

— **Discours académiques.** 2e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

— **Cinq lettres sur Ernest Renan.** 4e édit. 1 brochure in-16. 1 »

ELBÉ (LOUIS). — **La Vie future** devant la Sagesse antique et la Science moderne. 1 volume in-16 .... 3 50

GOYAU (GEORGES). — **Autour du Catholicisme social** (1re série) : Néo-catholiques, solidaristes, catholiques sociaux. — Le cardinal Manning. — Le comte de Mun, etc. 4e éd. revue. 1 v. in-16 .... 3 50

— **Autour du Catholicisme social** (2me série) : La démocratie chrétienne. — Le Monastère au Moyen âge. — Figurines franciscaines. — Léon Ollé-Laprune. — Charles Lecour-Grandmaison, etc. 2e éd. 1 v. in-16. 3 50

— **L'Idée de Patrie et l'Humanitarisme.** Essai d'histoire française, 1866-1901. 4e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

— **L'Allemagne Religieuse.** *Le Protestantisme.* (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 5e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

— **L'Allemagne Religieuse.** *Le Catholicisme,* 1800-1848. 2e édition. 2 volumes in-16 .... 7 »

— **Lendemains d'Unité.** Rome, Royaume de Naples. 1 vol. in-16. 3 50

— **L'École d'aujourd'hui** (1re série). *Les origines religieuses de l'Ecole laïque. — L'Ecole et la Morale. — La Politique à l'école.* 3e éd. 1 v. in-16. 3 50

— **L'École d'aujourd'hui** (2e série). *Le péril primaire. — L'Ecole et la Patrie. — L'Ecole et Dieu.* 1 volume in-16 .... 3 50

— *Les nations apôtres.* **Vieille France, jeune Allemagne.** 3e édit. 1 volume in-16 .... 3 50

HELLO (ERNEST). — **L'Homme.** La vie, la science, l'art. Ouvrage précédé d'une introduction par M. Henri LASSERRE. 8e édition. 1 vol. in-16 .. 3 50

— **Le Siècle,** les hommes et les idées. 4e édition. 1 volume in-16 ... 3 50

— **Physionomies de Saints.** 1 volume in-16 .... 3 50

— **Philosophie et Athéisme.** Nouvelle édition. 1 volume in-16. 3 50

LAMY (ÉTIENNE) de l'Académie française. — **La Femme de demain.** — 5e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

OLLÉ-LAPRUNE (LÉON). — **La Vitalité chrétienne.** Préface de Georges GOYAU. 6e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

— **La Raison et le Rationalisme.** Préface de Victor DELBOS, maître de Conférences à la Sorbonne. 1 volume in-16 .... 3 50

— **Étienne Vacherot** (1809-1897). 2e édition. 1 volume in-16 ..... 1 50

— **Théodore Jouffroy.** 1 volume in-16, avec un portrait 3 50

SERTILLANGES (A.-D.). — **Les sources de la Croyance en Dieu.** 2e édition. 1 volume in-16 .... 3 50

VORAGINE (le bienheureux JACQUES DE). — **La Légende dorée,** traduite du latin d'après les plus anciens manuscrits, avec une introduction, des notes et un index alphabétique, par Teodor de WYZEWA. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 4e mille. 1 vol. in-8e écu de 750 p., br. 5 »

WIRTH (J.). — **Mgr Colmar,** évêque de Mayence (1760-1818). 1 v. in-16. 3 50

Paris. - Imp. E. CAPIOMONT et Cie, rue de Seine, 57

TABLE DES MATIÈRES

LÉON OLLÉ-LAPRUNE ET SON ENSEIGNEMENT A L'ÉCOLE NORMALE : Préface de M. Victor Delbos. . v
PREMIÈRE LEÇON. — Ce que nous avons en vue en entreprenant cette étude. Et du commencement le plus naturel et le plus sûr de la présente étude 1
DEUXIÈME LEÇON. — Le Jugement 16
TROISIÈME LEÇON. — De la lumière intellectuelle. 27
QUATRIÈME LEÇON. — Réflexions et remarques sur les différentes façons de considérer la pensée pour en faire l'étude 37
CINQUIÈME LEÇON. — Suite des réflexions et remarques sur les différentes façons de considérer la pensée pour en faire l'étude. — La pensée et les données de la pensée 51
SIXIÈME LEÇON. — Suite et fin des réflexions et remarques sur les différentes façons de considérer la pensée pour en faire l'étude. — La vérité et la pensée. 67
SEPTIÈME LEÇON. — La Pensée implicite. . 73
HUITIÈME LEÇON. — La Pensée explicite. . 80
NEUVIÈME LEÇON. — La Raison et la Nature. 86
DIXIÈME LEÇON. — Les Principes Premiers, et, en particulier, le Principe de contradiction . . 95
ONZIÈME LEÇON. — Le Principe de raison suffisante. 108
DOUZIÈME LEÇON. — Les raisons d'agir et le Principe de la convenance et du bien 120

TREIZIÈME LEÇON. — De l'unité que le principe de la raison suffisante nous fait chercher sous les noms de substance, de cause, de fin et de loi. 133

QUATORZIÈME LEÇON. — De l'affirmation de l'Être impliquée dans toute pensée, et comment le principe de raison suffisante, et le principe de contradiction aussi, ne sont que l'expression de cette vérité que l'Être prime le non-être 143

QUINZIÈME LEÇON. — Le Subjectivisme . . 149

SEIZIÈME LEÇON. — Le Phénoménisme ; et conclusion de cette discussion 156

DIX-SEPTIÈME LEÇON. — Le Rationalisme. — Les diverses formes du rationalisme. 163

DIX-HUITIÈME LEÇON. — Examen critique du rationalisme. Remarques préliminaires. Tout ramené à cinq propositions. — Examen particulier de la première : Que l'être se ramène à la pensée. 180

DIX-NEUVIÈME LEÇON. — Examen de la deuxième thèse rationaliste : Le vouloir ramené à la pensée 196

VINGTIÈME LEÇON. — Examen de la troisième thèse rationaliste : La raison ne suppose rien d'autre où elle se fonde 211

VINGT ET UNIÈME LEÇON. — Examen de la quatrième thèse rationaliste : La foi naturelle et la foi surnaturelle se ramènent à la raison. — De l'ordre social et de l'ordre surnaturel. . . . 227

VINGT-DEUXIÈME LEÇON. — Du contrôle exercé par la raison sur toute connaissance ; examen de la cinquième thèse rationaliste, et conclusion de tout ce cours. 249

Imp. J. Dumoulin, à Paris.